

# الظيمة العامة للدولة

في الديمقراطية الغربية والديمقراطية الماركسية والإسلام

مكتبة  
مطفى البوزيبر فهمي

استاذ ورئيس قسم القانون العام بجامعة الإسكندرية  
والحامي لمدى محكمة النقض محكمة الإفتاء العليا

اهداءات ٢٠٠٣

أ.د/ ماهر عبد المادي

القاهرة







# الظهير العَام من الملك

دكتور  
مصطفى البوزيد فهمي  
أستاذ ورئيس قسم القانون العام  
كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية  
والنائب لدى محكمة النقض بمحكمة الإدارية العليا

الطبعة الأولى

١٩٨٥

الناشر // **مكتبة** دار الفكر  
جلال حري وشركاه



## تقديم وتمهيد

١ - ان النظرية في مجال العلوم السياسية تبدأ من الوقائع التي يزدحم بها الحقل السياسى ، تركز عليها اهتمامها وتجرى عليها اختبارا دقيقا وتاملا شاملا ، لتأخذ بعد ذلك في تأصيل الأمور ورد جزئياتها المتناثرة الى أصول عامة . انها بذلك تحاول أن تقرب هذه الوقائع والمعطيات بعضها من البعض الآخر لتكشف ما بينها من علاقة السببية وصلة الارتباط ، فاذا حدثت الاسباب كان متوقعا ان تحدث بعدها النتائج .

والنظرية بهذا الشكل تتميز عن « الفلسفة السياسية » ، فالفيلسوف - في مجال الفلسفة السياسية - يبدأ فيصدر حكما ذاتيا على الأمور يفتيد - وهو صدره - برأيه الخاص ونظراته الشخصية ومقاييسه الذاتية . أما المفكر والباحث في مجال النظرية السياسية - فانه يأخذ في فحص الأمور فحصا موضوعيا غير متقيد برأى مسبق يصدره . فهو ينظر الى الأمور كما هي - نظرة موضوعية - ليخرج في النهاية - من الجزئيات المبعثرة ببعض القواعد العامة والنظرة الشاملة .

فالباحث هنا ينظر الى الأمور كما جرت ، ويبحث الوقائع بالشكل الذي حدثت فيه ، ثم يقوم - بعد مزيد من التأمل - بفرد جزئيات الواقع المبعثرة الى صورة ذهنية واحدة . فمهمته هي التفاصيل الموضوعى ، تتلخص في ترجمة الأحداث - التي قد تبدو مبعثرة - لتنظم في النهاية في قواعد عامة تكشف ما قد يسود الموضوع كله من روابط السببية . فالباحث هنا يببئى ، ولكنه يقوم ببناء موضوعى ، فهو لا يتجاهل الواقع ولا يحاول أن يزيفه ليستبدل به آراءه الخاصة .... انه يبحث دائما ما هو موجود فعلا ، قد ينتقده بعد ذلك أو يبين ما به نقص أو قصور ، ويحدد له بعد ذلك وسائل العلاج ، ولكنه قبل هذا النقد وذلك الإصلاح يجب أن يحدد ماهو قائم فعلا ، وما بين الظواهر السياسية من أسباب ونتائج .

٢ - ونحن اذا تأملنا الأنظمة السياسية - في عالمنا المعاصر - والقواعد الدستورية التي تقوم مستندة عليها ، أدركنا على الفور ان هناك نظرية متكاملة عن الدولة في الديمقراطية الغربية ، كما أن هناك نظرية متكاملة للدولة في الديمقراطية الماركسية .

فنحن اذا قارنا القواعد الدستورية التي تحكم الدولة في كل من النظامين ، نرى أن كل نظام يضم قواعد متناسقة تكون النظرية العامة للدولة فيه . وهذه النظرية العامة - اذ تقوم هنا وهناك - فانها لا تقوم مستقلة عن فلسفة سياسية تسندها وتحدد مسيرتها . بل ان المشاهد أن هذه الفلسفة السياسية تكون المنطلق الأول الذي تبدأ منه جزئيات النظام السياسي فتحدد له - في النهاية - أهدافه ووسائله .

فالفكر المذهبي في الديمقراطية الغربية الذي ساهم فيه - على اختلاف البلاد - فقهاء عديدون ، والفكر المذهبي في الديمقراطية الماركسية الذي تمثل في النظرية الماركسية وما دخل عليها من تعديلات ، هذا الفكر المذهبي - هذه الايديولوجية - هنا وهناك كانت نقطة البدء التي تحددت معها فكرة الحرية ، وفكرة السلطة ، والنظام السياسي القائم عليهما .

فالنظرية العامة للدولة يساهم في تحديدها الفكر السياسي السائد في هذه الدولة والذي تؤمن به الجماعة البشرية - أو غالبية الجماعة البشرية - في فترة معينة من تاريخها . وهذا هو الذي دفعنا الى أن نقول في كل بحثنا الدستوري - ومنذ وقت مبكر - بأن الدستور في أي بلد ليس تنظيما للسلطة وتنظيما للحرية فحسب ، بل هو قبل أن يكون تنظيما للسلطة وتنظيما للحرية ، انه تعبير عن الايديولوجية .

ولسوف نعني باذن الله بقدر ما يسمح به هذا المؤلف - الى ابراز الكيان المتكامل للنظرية العامة للديمقراطية الغربية ككل ، والديمقراطية الماركسية ككل ، ولسوف تبرز الحقيقة السابقة بوضوح شديد : أن الفقيه السياسي والفكر وهو يعرض لقضية السلطة وقضية الحرية يجب أن يدرك الارتباط الطبيعي الدائم بينهما من جهة ، وبينهما وبين الأصول الايديولوجية السائدة من جهة أخرى .

٣ - وثمة مجال آخر يتمتع - في اعتقادنا - بقدر أكبر من الأهمية بالنسبة لنا ، ونعني به : النظرية العامة للدولة في الاسلام .

ولقد قلنا في مؤلفنا عن « فن الحكم في الاسلام » ان الاسلام في بلدنا - يجب أن يطبق تطبيقا كاملا ، فورا وبلا ابطاء . . . لا يغنى عن هذا التطبيق

الكامل أى حل من الحلول البديلة ، فلا يكفى أن نقول أن الشريعة الإسلامية  
هى المصدر الأساسى للتشريع ، بل يجب أن تعلن عن قيام المجتمع  
الإسلامى فوراً ، مجتمع تظله الشريعة الغراء من الفه الى يائه ، فتحكم  
بقواعدها جميع نواحي الحياة البشرية بلا استثناء .

ولسوف يحتم علينا ذلك - بالضرورة - أن نفرّد - ونحن فى مجال  
المقارنة - مكاناً فى الدراسة للنظرية العامة للدولة فى الإسلام .

٤ - ولسوف يبدو واضحاً - من خلال هذه الدراسة الشاملة - الدور  
الأساسى الذى تلعبه الايديولوجية فى كيان الانظمة السياسية .

فالعامل الايديولوجى لا يؤثر فى الدستور وحده ، أو فى المؤسسات  
السياسية القائمة عليه ، وإنما يؤثر فى كل الظواهر السياسية التى يهتم  
بها علم السياسة والقانون الدستورى .... نعم .. أن كل الظواهر  
السياسية القائمة فى المجتمع تتأثر - بدرجات متفاوتة - بالعامل  
الايديولوجى ، سواء أكان هذا التأثير سلباً أم إيجاباً ، لتغيير الظاهرة  
السياسية أم للابقاء عليها

فالايديولوجية - أو الفكر المذهبى - الذى يتكون فى مجتمع معين  
لا يستهدف بطبيعته غرضاً واحداً . فهذا الفكر المذهبى قد يهدف الى  
الحفاظة على الأوضاع القائمة مبنياً مدى ملائمتها للمجتمع وما تنطوى  
عليه من مبادئ سليمة . وقد يهدف الى العكس تماماً ، فيتجه الى  
محاربة هذا الأوضاع والدعوة الى نسفها وإقامة أوضاع أخرى - أكثر  
ملاءمة - مكانها .

وقد لا توجد فى المجتمع ايديولوجية واحدة . فقد يكون هناك فكر  
مذهبى مؤيد ، وفكر مذهبى معارض ، ويتصارع الفكران زماناً يطول أو  
يقصر ، ثم تكتب الغلبة لواحد منهما يرى المجتمع أنه أصح تعبيراً عن  
الحقيقة من الآخر . بل وقد يوجد فى المجتمع الواحد أكثر من ذلك فتتعدد  
الايديولوجيات بتعدد الاتجاهات الفكرية القائمة . وأياً ما كان الوضع  
فانه لابد أن يكون فى كل مجتمع فكر مذهبى أكثر استقراراً من سواء وأكثر  
تمتعاً من غيره برضاء الناس ، فيكون هو بمثابة الايديولوجية الأساسيه

السائدة التى تدور حولها الايديولوجيات الأخرى بالمعارضة أو التأييد .

• - ولكن لماذا يوجد الفكر المذهبى فى المجتمع ؟ وكيف يتكون مضمونه ؟ انه يوجد دائما تحت ضغط الحاجة ، فالانسان دائما فى حاجة لأن يؤكد وجوده امام نفسه . ولا يتصور نفسه ابدا - وحيدا - يعيش فى عزلة عن الآخرين . وانما هو يحيا فى مجتمع معين يرتبط به ارتباطا كاملا . ومن هنا فان حاجته تتطور ، فهو ليس فى حاجة لأن يحيا فحسب ، وانما هو فى حاجة لأن يحيا على نهج معين وفى ظل أوضاع معينة . ومن هنا فانه يفكر ليصوغ هذا الوجود على هذا النهج .

فالعامل الايديولوجى عامل ذهنى ، ينبع من ذهن الانسان وتصوره ، ليصوغ الوجود الانسانى فى مجتمع معين على نسق معين . ولكن هل يكون الذهن وحده هو الذى يحدد مضمونه ؟ ان هذا التساؤل يضعنا فى المعركة الفلسفية الأساسية حول مصدر الفكرة ، وهل تنبع من الذهن وحده أم من ظروف المجتمع وحدها . بينما هو فى الحقيقة يجد مصدره فى الاثنين معا .

ولا شك اننا نستطيع ان نجد ايديولوجيات عديدة عبر التاريخ ، وكلها توضع لردافع عن أوضاع معينة أو تعمل على انائها . ولكن المشاهد ان القرنين التاسع عشر والعشرين قد حقا بمزيد من الايديولوجيات . فقد كانت الأوضاع الاقتصادية فيهما - وما زالت - مؤثرة أبلغ التأثير فى الظروف الاجتماعية ، ومن هنا فان كل فريق فى سعيه الى السلطة ، ودفاعه عن مصالحه ، يحاول أن يقدم ذلك كله فى فكر مذهبى بدلا من أن يقدمه عاريا فى حجج سافرة . فالطبقة التى تملك ، والطبقة التى لا تملك ، تسعى كلتاهما الى غزو السلطة لتستعين بها فى تحقيق مصالحها ، وسوف تجد وسيلتها الأولى حينئذ فى فكر مذهبى تصوغه فيكون فى الظاهر تعبيرا عن مطالب المجتمع كله ، والدفاع عن أوضاع المجتمع كله ، وهو فى الحقيقة قد قصد به منذ البداية الدفاع عن مصلحة جماعة بذاتها ، أو تأييد وجهة نظر بذاتها . فالانسان الحديث - فى هذين القرنين - لا يجب أن يقدم مطالبه المادية - كما هى - ظاهرة للعيان وانما هو يفضل أن يصوغها فى افكار خلقية فيضمن لها قدرا اكبر من الاحترام . فالفكر المذهبى حينئذ يكون

وسيلة تبرير تغطي الدوافع الحقيقية وتحميها (١) .

٦ - أما عن مضمون هذا العامل الايديولوجي فانه لا يتبدى دائماً في شكل واحد فقد يضعه صاحبه في شكل «نظرية سياسية» تحاول أن تدرس الوقائع وتكتشف ماينها من علاقة السببية لتخلص الى قوانين علمية يمكن أن يستعان بها للحكم على الاحداث المستقبلية . وقد يتخذ شكل « فلسفة سياسية » يحاول فيها الفيلسوف أن يصدر رأيا خاصا يبين به ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع . وقد يتخذ شكل « مذهب سياسي» أو « فكره سياسية » . . . . وهو بغير شك يختلف - في كيانه العام - من شكل الى آخر .

وبصفة عامة فان هنالك ثلاث حقائق كبرى تلعب دورها هنا ايا كان هذا الشكل الذي تبدى فيه العامل الايديولوجي .

الحقيقة الأولى ان الايديولوجيات تبدأ دائماً من المجتمع . فيكون المجتمع في وضعه الراهن هو نقطة الانطلاق بالنسبة لها ، يتأمل الفكر فيه فيوحى له هذا التأمل بالتأييد أو المعارضة . فتأتي أفكاره دفاعا عن الوضع القائم ، أو محاولة لنفسها وتغييرها .

والحقيقة الثانية أن قبول المجتمع لايديولوجية معينة متوقف قبل كل شئ عن مدى صحتها في التعبير عنه ومدى حاجته اليها . فكلما كان الفكر صادقا في تعبيره عن آلام المجتمع وأوضاعه ، موافقا في وضع الحلول ووصف العلاج ، كلما كان المجتمع أكثر تمسكا بآرائه وأكثر اقبالا عليها وترجيدها لها . ومن هنا فان تاريخ الفكر السياسي يزدحم بآراء ومذاهب تبدو لنا غريبة كل الغرابة ، مرفوضة كل الرفض ومع ذلك فقد وجدت - عند صدورهما - في بعض المجتمعات الماضية قبولا وترجيحا « واثرت في الظواهر السياسية فترة من الزمان » .

والحقيقة الثالثة ان المجتمع اذا ما قبل لايديولوجية معينة فانها تعيش بعد ذلك حياتها مستقلة عن صاحبها . انها قد تعيش لفترة طويلة ، وكلما

---

— Jean Meynaud : Les attitudes politiques, op. cit. p. 99. (١)

— E. Weil : Philosophie politique, 1956, p. 61 et ss.

طالت المدة كلما بعثت عن النص الاصلى الذى وضعت فيه (١) . ولا شك ان الماركسية اليوم - فى الاتحاد السوفىيتى مثلا - غير الماركسية التى وضعها ماركس وانجلز فى منتصف القرن التاسع عشر . والمذهب الحر - اليوم - غير المذهب الحر الذى اثر فى الوثائق الدستورية فى القرن الثامن عشر سواء فى الثورة الامريكية عام ١٧٧٦ أو الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ . وأن حياة أى مذهب واستمراره لفترة طويلة متوقفة الى حد بعيد على قدرة أنصاره ومؤيديه على تطويره بصفة مستمرة وتطويره لايوضاع الحياة المتغيرة .

وإذا نظرنا الى مضمون الايديولوجيات فاننا نلمح على الفور انها جميعا لا تتساوى فى صحتها العلمية . فهناك افكار سليمة علميا ، وهناك افكار أبعد ما تكون عن الصواب . ولذلك فقد حلا لبعض علماء السياسة أن يفرق فى مجالات المعتقدات السياسية بين الايديولوجيات ، والخرافات ، وأن يقيم هذه التفرقة على اساس ان الثانية أقل منطقا وأقل تماسكا فى البناء (٢) .

والحقيقة ان الايديولوجيات كلها ، فيما عدا الايديولوجيات السماوية التى جاءت بها الأديان المنزلة من عند الله ، يمكن أن نرى فيها بعض افكار خاطئة أو بعض أجزاء ضلت السبيل الى الحقيقة .

ولنأخذ على ذلك دليلا من الماركسية مثلا . فان النظرية الماركسية قد صيغت فى بناء شامخ متسق الاجزاء ، قوى البنينان ، حتى أنك اذا قرأتها لأول مرة وجدت أصولها العامة تفرض نفسها عليك فى قوة رهيبة . ولكن ما أن تتأمل فيها حتى تلمح أخطاء علمية عدة ، وما أن تمنع فى دراستها الا وتكتبين انها قد ضلت السبيل الى الحقيقة فى أكثر من موضوع . ومع ذلك فقد عاشت لفترة طويلة لأن أنصارها ظلوا يراجعون ويتراجعون ، ولا يقولون للآخرين انهم يتراجعون ، ، فطوعوا - بالحذف والزيادة - لحقائق الحياة .

٧ - أما عن تأثير العامل الايديولوجى فليس من شك فى انه يعد من أهم العوامل المؤثرة فى الظواهر السياسية . بل انه ليعكس فى بعض الاحيان كثيرا من

— Duverger : Sociologie politique, op. cit. p. 143.

(١)

— Duverger : op. cit. p. 141.

(٢)



العوامل الأخرى . فهو مثلا يعكس تأثير عامل الاقتصاد عندما ترفع الطبقات الكادحة فكرا مذهبيا يندد باستغلال الانسان للانسان ، أو عندما ترفع الدولة للرأسمالية شعار « دولة الرفاهية - دولة الوفرة » كوههم مقبل تحاول أن تجعله مؤكدا ، وتدخله في الفكر المذهبي السائد في البلاد (١) .

٢ - ويتجلى تأثير العامل الايديولوجي في جميع المؤسسات في الدولة بغير استثناء . فالايديولوجية الملكية يمكن أن نرى انعكاسا لها في البرلمان والحكومة والقضاء . البرلمان يتكون من مجلسين أحدهما المجلس الأعلى الارستقراطي المشكل بالوراثة أو بالتعيين . والحكومة تأخذ بالنظام البرلماني حتى تجعل الملك غير مسئول وذاته مصونة لا تمس . والقضاء أيضا تصدر الاحكام فيه باسم الملك ، استنادا الى مبدأ عام : ان العدالة تسيل من ضمير الملك . .

٣ - ولذلك فان العامل الايديولوجي يكون اقوى ما يكون وضوحا في الدستور ذاته . فالدستور تنظيم للسلطة بكل وسائلها ، وتنظيم للحرية بكل انواعها ومتطلباتها . ولذلك فانه - قبل أن يصدر - لابد أن يكون لدى واضعيه - والقوى الشعبية التي وافقت عليه - تصور واضح لما يجب أن تكون عليه الدولة . ومن هنا جاء قولنا - أكثر من مرة - ان الدستور قبل أن يكون تنظيما للسلطة وتنظيما للحرية ، انه تعبير عن الايديولوجية .

٤ - ان العامل الايديولوجي هو أساس القيم السائدة في المجتمع ، أساس الخير والشر ، أساس الحق والباطل ، أساس الفضيلة والرذيلة . فكل هذه القيم تتأثر بالايديولوجية السائدة لدى أغلب أفراد المجتمع ، ولذلك فان الفكر المذهبي الذي يقبل العلاقات الحرة بين الجنسين لا يرفض على الاطلاق أن يعترف للابناء غير الشرعيين بنصيب من الميراث .

٥ - ان للعامل الايديولوجي أثره في الاعتقاد بشرعية السلطة . فالسلطة القائمة لها فكرها المذهبي ، فإذا اتفق مع فكر غالبية الشعب فانها سوف تنظر الى السلطة على أنها السلطة الشرعية . وهذا الوضع من أكبر آثاره انه يؤدي الى الخضوع لسلطة الحكام عن رغبة .

٦ - ان العامل الايديولوجي لا يؤثر في الحياة السياسية الداخلية

---

— Duverger : Sociologie politique, p. 145. (١)

فحسب ، بل انه يؤثر أبلغ التأثير في حياة الدولة الخارجية وفي علاقاتها الدولية . فالعالم الذى نعيش فيه اليوم ينقسم الى كتلتين ، أو ثلاث كتل ، واساس الانقسام ايدىولوجى بحت . والصراع الذى يدور في جنباته هو قبل كل شئ صراع ايدىولوجى بين فكرين مختلفين . وليس اكبر من هذا الصراع في عالمنا على الاطلاق .

٨ - وإذا كانت الأنظمة السياسية قد رأت العديد من الايدىولوجيات عبر التاريخ فان واحدة منها لم تفعل في حياة البشر من التقدم الانسانى المذهل ما فعله الاسلام . وإذا أردنا ان نتصور ما لهذه العقيدة من قوة دافعة هائلة - تتضائل امامها كل قوى أخرى عرفتھا البشرية حتى الان - فلنرجع البصر الى أربعة عشر قرنا مضت ، وحينئذ سوف نرى الامة العربية ، الامة الاسلامية ، قبائل متفرقة تعيش في جاهلية تامة في شبه الجزيرة العربية ، وحولها الدولتان العظيمتان في عالم يومئذ : دولة الفرس ودولة الروم ، تتفوق كلتاھما - تفوقا كاسحا - في العتاد والعدة ، والحضارة والجنية . ونزلت دعوة التوحيد على محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه فحدث انقلاب هائل لم يعرف له للتاريخ مثيلا : فقد استطاعت هذه القبائل المتفرقة ، الاقل من سواھا في الحضارة والعتاد ، في ثلاثة عشرة عاما من انتقال الرسول الى جوار ربه ، أن تنزل الهزيمة الساحقة بالدولتين العظيمتين مما في عالم يومئذ : دولة الفرس ودولة للروم !!

ولسوف ندرك قيمة هذا النصر تماما لو اننا تصورنا الامور في اطار عصرنا الحاضر : فنرى عقيدة معينة يؤمن بها شعب صغير فاذا ھى تمكنه من انزال الهزيمة الساحقة بالدولتين العظيمتين في عالم اليوم : الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الامريكية !! فای عقيدة تكون هذه العقيدة !! وای آثار مدوية تتركھا في نفياء البشر عندما يؤمن بها بنو البشر ؟؟

وإذا كانت الايدىولوجيات تبدا دائما من المجتمع فاننا فيما نمر به من ظروف نطالب بان تعود الامة كلها الى رحاب الله فورا ، حتى تجد هذه الامة نفسها والا تضل الطريق الى ذاتھا . فنحن الان في أشد فترات تاريخنا حاجة الى حكم الشريعة الغراء ، تظلل بكتاب الله وسنة نبيه للشعب والحكومة على حد سواء .

والله نسال ان يجعل عملنا كله خالصا لوجهه وإن يھدینا جميعا الى

سواء المسجیل .

# القسم الأول

النظرية العامة للدولة

في الديمقراطية الغربية



# الباب الأول

## الدولة والسلطة السياسية

٩ - ما هي الدولة في الديمقراطية الغربية ؟ وما هي العناصر المكونة لها ؟

— وهل تكون السلطة السياسية دائما موحدة أم انها يمكن ان تنقسم بين الحكومة المركزية في العاصمة ووحدات لقليمية اخرى اقل من الدولة ؟

ان هذه النقاط يجب أن نعرض لها في هذا الباب الواحدة بعد الاخرى .

— ففي الفصل الاول : نعرض للعناصر المكونة للدولة .

— وفي الفصل الثاني : نعرض لأنواع الدول .

## الفصل الأول

### العناصر المكونة للدولة

( نظرة عامة )

١٠ - لا شك أن الدولة هي قلب دراسات القانون للعام ، والمحور الأكبر الذي تدور حوله أو تصدر عنه كل نظرياته . ومن هنا فان للنظرية العامة للدولة يجب أن تجيب على هذا التساؤل : ما هي الدولة ، وما هي العناصر المكونة لها ؟

ان البعض يحاول أن يرى في الدولة « أداة الحكم » فحسب ، أو « العضو القائم على استعمال سلطة القهر » ، هكذا يذهب الفقيه « جاك مارياتان » (١) ، وهكذا يقول المذهب الهتلري الذي حكم ألمانيا النازية ( ١٩٣٣ - ١٩٤٥ ) تحت اسم « الاشتراكية الوطنية » . فانه كان يرى في الدولة « مجرد أداة توضع في خدمة الأمة » (٢) .

---

— Jacque Maritain : L'Homme et l'Etat. Paris 1953, (١)  
p. 12 et ss.

— Bonnard : Le droit et l'Etat dans la doctrine (٢)  
nationale — socialiste, 2<sup>e</sup> édit. Paris 1933.

والواقع أن الفقهاء الألمان كانوا دائماً يركزون على عنصر السلطان الذى تتمتع به الدولة . فالفقيه جورج يلنك كان يرى - كتعريف للدولة - أنها « تؤلف وحدة اجتماعية مشتركة ، تضم بشرا متحضرين ، وهى متصفة بأصولها بقوة السلطان » (١) .

والفقيه كارل لاباند يصفها بأنها « مجتمع يتمتع بحقوق خاصة بالسيادة على الأحرار من الافراد ، الذين يتألف منهم هذا المجتمع » (٢) .  
والحقيقة أن النظرية التى سادت طويلا فى الفقه الالمانى التقليدى وإن واجهت عنصر السلطة على أنه للعنصر الثالث المكون للدولة ( بعد الشعب والاقليم ) فإن ذلك يكن إلا أمرا ظاهرا يدركه الانسان من الوهلة الاولى .  
اما اذا تأملنا بعق فائنا ندرك على الفور أن السلطة السياسية ما كان ينظر اليها على أنها عنصر واحد فحسب يشترك مع عنصرين آخرين فى تكوين الدولة ، بل أنه هو الدولة نفسها فى وظيفتها وارادتها المسيطرة (٣) .  
١١ - ومن الفقهاء من يخلطون بين الدولة والامة بحكم ما يجعلونه للعنصر البشرى من أهمية فائقة . وهذا هو الاتجاه الغالب فى الفقه الفرنسى التقليدى .

وقد عبر الفقيه الكبير كاريه دى ملبير عن هذا الاتجاه فقال انه فى نظام القانون الوضعى الفرنسى - وبصفة خاصة فى ظل نظام سيادة الامة - فإن كلمة الامة لا تعنى كتلة متناثرة من الافراد فحسب ، بل مجموعة منظمة من الوطنيين ، هذه المجموعة تعيش بحكم تنظيمها فى وحدة غير قابلة للتجزئة . وبالتالي فإن الامة فى هذا المعنى ليست فحسب أحبد العناصر المكونة للدولة ، بل انها - بذاتها - العنصر المكون للدولة بحكم تطابقه معها وتجسده فيها (٤) .

- 
- G. Jellinek : L'Etat moderne et son droit, trad. (١)  
frans. 1911-1913 t. I p. 292.
- K. Laband : Le droit public de l'Empire (٢)  
Allemand, t. I. p. 102
- G. Seider : Das juristische kriterium des Staates 1905. in (٣)  
Burdeau: Traité de science politique, t.2.p. 143.
- Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de (٤)  
l'Etat, t. 1. p. 2-3.

وهذا الانعماج بين فكرتى الدولة والامة ينتج مباشرة من فقه الثورة الفرنسية . فقبل الثورة كان الملك ينظر الى نفسه وكأنه هو المالك الشخصى لسلطة الدولة ، وانه يكون الدولة بمفرده . وكان هذا الزعم يجد تأييدا من بعض الفقهاء الموالين له . ولكن الثورة الفرنسية ومى تعلن - أول ما تعلن - مبدأ سيادة الامة قد أنهت هذا الوضع بقوة ، فكان من أفكارها الاساسية انها فصلت ما بين الدولة وشخص الملك . وأطحت الامة مكان الملك فأصبحت الامة العنصر الحقيقى المكون للدولة ، والملك الوحيد للسلطة ذات السيادة (١) .

ويكان يجمع الفقه الفرنسى على هذه الحقيقة : أن الثورة الفرنسية عندما فصلت الدولة عن شخص الملك جعلت من الدولة تجسيدا للامة ، وأصبحت هذه الفكرة من الافكار الاساسية فى القانون العام الفرنسى منذ عام ١٧٨٩ (٢) .

ولكنهم مع هذه الاهمية الشديدة التى يحيطون بها « الامة » فانهم بصفة عامة لا يتجاهلون العنصرين الاخرين . وعندما يأتى « كاريه دى ملير » - الذى عبر بقوة عن هذا الوضع - ويدلى بتعريف للدولة فانه يرى فيها : « مجموعة من البشر ، يستقرون على اقليم خاص بهم ، ويملكون تنظيما ينتج عنه بالنسبة لهذه المجموعة - فى علاقاتها مع أعضائها - سلطة عليا للعمل والامر والتهر » (٣) .

## ١٢ - تعريف الدولة عند الفقيه جورج بيردو :

ثم يأتى الفقيه جورج بيردو فيرفض ان يعرف الدولة بأحد العناصر المكونة لها ، او حتى بكل هذه العناصر الثلاثة مجتمعة . فهو يسرى

---

— Carré de Malberg : op. cit. p. 168-170. (١)

— Michout et Trotabas : Théorie de la personnalité morale, 3e édit. t. 1. (٢)

— Esmein et Nezdard : Elements de dr. constitutionnel 8e édit. 1927, t. 1, p. 1.

— Delos : La société internationale et les principes du droit public. 1923 p. 8.

— Carré de Malberg : op. cit. t. 1, p. 7. (٣)

أنه من غير الممكن أن نجتمع في فكرة واحدة بين عناصر مادية كالشعب والاقليم مع عنصر معنوي هو سلطة الدولة .

وهو - بعد ذلك - يرى أن تعريف الدولة لا يمكن أن يكون إلا تعريفا قانونيا ، لأن الدولة هي أولا وقبل كل شيء ظاهرة قانونية (١) .

مثل هذا القول ينبغي الوقوف عنده بعض الوقت . فالفقيه بيردو يسلم بأن « الدولة ليست اختكارا لعلم القانون وحده ، وانها تنتمي - كحقيقة وفكرة - الى عدد كبير من العلوم ولكنها في تعريفها تنتمي الى علم القانون وحده لانها قبل كل شيء ظاهرة قانونية » . وهذا القول ينطوي على قدر واضح من التناقض . فالدولة - في اعتقاده - ليست اختكارا لعلم القانون ، فهي إذن تعالج في عديد من العلوم الاجتماعية الاخرى وإذا كان الامر كذلك فقد اصبح من حق «ي علم قيل أن يبدأ بالاعتماد بالدولة أن يضع لها تعريفا يكشف به عن ماهية الشيء الذي يعالجه . فكيف يمكن أن نأتي بعد ذلك ونقول : ان تعريفها بالذات لا يمكن أن يكون الا تعريفا قانونيا !! » .

أما أن تكون الدولة ظاهرة قانونية فحسب ، وفي هذه الحالة فإن تعريفها لا يمكن أن يكون الا قانونيا . ولما أن تنتمي - كحقيقة وفكرة - الى العلوم الاخرى ، وفي هذه الحالة لست أدري كيف ننكر على كل علم أن يضع لها تعريفا !! كيف نستطيع أن نسلم بحقه في بحث « الحقيقة والفكرة » ثم نحرمه على الفور من الاهتمام الاولى بهذه « الحقيقة والفكرة » ، هذا الاهتمام الاولى البديهي الذي يحتم عليه وضع تعريف لها ؟ .

ويمضي الفقيه بيردو في وضع تعريف للدولة - بعد أن يقرر أنه لا يمكن أن يكون الا قانونيا - فيتصور له شروطا أربعة : أن يكون محايدا ، ومتسق الاجزاء ، ومتصلا بالحقيقة ، ويقيم وزنا لكل الصفات الخاصة التي يتميز بها نظام الدولة . ويخلص من ذلك الى أن « السلطة وحدها Le pouvoir هي التي تستجيب لكل هذه الشروط » . فالتعريف يجب أن يتصل بهذا العنصر وحده على أساس أنه العنصر الوحيد الذي تعتمد عليه العناصر الاخرى



« فالإقليم هو نطاق عمل السلطة ، والامة هي صاحبة السلطة والمعاونة فيها » (١) .

ولست أدري لماذا كانت السلطة وحدها هي التي تستجيب لهذه الشروط ،  
فالتعريف - كما قال الفقيه بيردو - يجب أن يكون متصلا بالحققة .  
والحققة لا تستطيع أن تتجاهل - في تحديد كيان الدولة - العنصرين  
الآخرين ، عنصر الشعب وعنصر الإقليم . ولا يمكن القول « أن هذا العنصر هو  
أيضا يعتمد عليها ولا يقوم بغيرها » . فكما « أن الإقليم هو نطاق عمل  
السلطة » فان للسلطة لا يمكن - انطلاقا - أن تقوم بغير إقليم .

وينتهي بيردو الى تعريف الدولة بأنها « السلطة المنظمة Le pouvoir  
Institutionnalisé أي « النظام » Institution الذي تكمن فيه هذه  
السلطة .

وذلك على عكس « السلطة الشخصية Le pouvoir personnalisé »  
حيث تتمثل السلطة في اشخاص الحكام وينظر لها الحكام على أنها  
متاع شخصي لهم . فالسلطة المنظمة يقصد بها وضع هذه السلطة في  
« نظام » له كيان مستقل عن اشخاص الحكام في الدولة . فالحكام  
اذن اذ يحكمون لا يتمتعون بمتاع شخصي وانما ينبون عن هذا  
النظام .

١٣ - والحققة ان خير تعريف في اعتقادنا هو الذي يضم العناصر الثلاثة  
المكونة للدولة : من شعب وإقليم وسلطة سياسية ذات سيادة . فالدولة  
هي التشخيص القانوني لشعب ما ، يعيش على إقليم معين ، وتقوم فيه  
سلطة سياسية ذات سيادة .

ومن الطريف أن الفقيه جورج بيردو بعد أن عدد هذه العناصر الثلاثة  
وسلم بأنه لولاها لما وجدت الدولة ، يقول انها ليست عناصر مكونة  
للدولة Eléments Constitutifs وانما هي شروط لتكوين ووجود  
الدولة (٣) . Conditions de formation et d'existence ومع ذلك فان

— Burdeau : op. cit. p. 136.

(١)

— Burdeau : op. cit. p. 143.

(٢)

— Georges Burdeau : Traité. t. 2, p. 68 et ss.

(٣)

وجود هذه العناصر الثلاثة - في اعتقاده - يؤدي الى نشأة الدولة بطريقة شبه حتمية تقريبا « بحكم ما تحركه من العمل المنشئ للدولة ، هذا العمل انذى هو تنظيم السلطة ... فبين الدولة وبين هذه العناصر الثلاثة التي يقال عنها انها منشئة للدولة هنالك محل لعمل هو وحده الذى ينشئ الدولة وهو تنظيم السلطة . L'Institutionnalisation ...

واثر هذه العناصر الثلاثة انها تجعل تنظيم السلطة ممكنا بل وحتميا ٠٠ ، (١) . والعمل القانوني الذى يتم بواسطته « تنظيم السلطة » هو الدستور ، ومن هنا فان ميلاد الدولة يتفق مع صدور أول دستور لها (٢) .

ولا شك ان الراى السابق - على ما بذل فيه من جهد - لا ينجو من النقد . فهو قد اعتبر العناصر الثلاثة من شعب وإقليم وسلطة سياسية ذات سيادة شروطا لوجود الدولة وليست عناصر مكونة لها ، والحقيقة أنه لا فارق بين الوضعين في الاهمية . لان الدولة - على أية حال - لا يمكن ان تنشأ بدونها أو بدون أى منها . فهي من العوامل الاساسية في نشأة الدولة . بل ان الفقيه بيردو يرى ان وجودها يؤدي الى نشأة الدولة بطريقة شبه حتمية ، ولا ينقص في نظره لهذه النشأة سوى صدور الدستور . فاذا كان الامر كذلك ففد أصبح صدور الدستور نفسه ناتجا حتميا أو شبه حتمي ، ومن ثم فلا يمتساوى في الاهمية مع هذه العناصر الثلاثة . ومن ناحية أخرى فان للفقيه بيردو يرى ان ميلاد الدولة يتطابق مع صدور أول دستور لها ، ومثل هذا الراى أيضا غير حقيق . فالدولة تنشأ - في معظم الاحيان - قبل صدور هذا الدستور بزمان طويل ، وتتولى السلطة السياسية فيها التمهيد لاصدار هذا الدستور واقراره . ولا يمكن بالتالى - اذا أردنا أن نصدر رأيا واقعيا بعيدا عن الخيال - أن نقول ان الدولة لا تولد الا مع الدستور . انها قطعا تولد قبيل صدور الدستور وبمجرد توافر العناصر الثلاثة السابقة مجتمعة .

— Georges Burdeau : op. cit., p. 194 et ss.

(١)

— Georges Burdeau : op. cit., p. 208.

(٢)

ان خير تعريف في اعتقادنا هو ذلك الذي استقر في الفقه الدستوري التقليدي وقام على العناصر الثلاثة المكونة للدولة : الشعب ، والاقليم ، والسلطة السياسية ذات السيادة . ان توافر هذه العناصر الثلاثة مجتمعة هو الذي ينشئ الدولة ، وتقوم السلطة السياسية - بعد قيام الدولة - بتنظيم الدولة واتخاذ الاجراءات الضرورية لوضع دستور لها . ولكن الدولة توجد - بالنسبة لرعاياها في الداخل والاعضاء في العائلة الدولية من الخارج - حتى قبل صدور هذا الدستور .

وقد يعاب على هذا التعريف انه تعريف وصفي ، يقتصر على وصف بعض جوانب الدولة ، ومن ثم فانه يصبح في النهاية قاصرا . ذلك لان البعض قد يعيب عليه انه لم يعرض لبعض النواحي الهامة في حياة الدولة كفكرها المذهبي ، أو مذهبها الاقتصادي ، وسياستها الاجتماعية الى غير ذلك من النواحي . (١) ولكن مثل هذا النقد بسهل الرد عليه . ذلك لان التعريف السابق لم يكن ليقوم على مجرد الوصف ، وانما قام على بيان الاركان الاساسية التي لا تتصور دولة بدونها على الاطلاق . فالدول قد تختلف في فكرها المذهبي ، وفي سياستها الاقتصادية والاجتماعية ومع ذلك فان كلا منها تعد دولة ، ولكنها لا تختلف اطلاقا في عنصر الاقليم والشعب والسلطة السياسية ذات السيادة . فهذا التعريف اذن ليس بالتعريف القاصر لانه ينطوي على الاركان الاساسية التي تسرى بالنسبة لكل الدول في جميع القارات مهما اختلفت « أوضاعها » و « أوصافها » .

فالدولة كما نراها - هي « التشخيص القانوني لشعب ما ، يعيش على اقليم معين ، وتقوم فيه سلطة سياسية ذات سيادة » .

وسوف نعرض لكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة الواحد بعد الآخر .

## البحث الأول

### الشعب

١٤ - ان أول ركن من أركان الدولة هو الشعب الذى يقطن فسوق اقليمها : فلا توجد أى دولة بغير جماعة بشرية تخضع لها وتكون فيها العنصر الاول . هذه الجماعة البشرية لا يشترط فيها أن تبلغ درجة عالية من المدنية أو تعيش على نمط معين من الحياة . ولا يشترط فيها أن يبلغ تعدادها رقما معينا ، الا انه من البديهي أن المجتمع الذى يتكون من عدة ألوف يصلح لكى يكون مدينة أو محافظة فى دولة ، ولكنه لا يصلح لان يحمل فوق كاهله دولة مستقلة ، لان الدولة يجب أن يكون تعدادها بالمليون لا بالالوف . ولكننا نسارع فنقول انه ليس هناك فى القانون العام ما يحتم أن يبلغ للسكان فى الدولة رقما معينا ، وكل العوامل التى تتدخل فى هذا الصدد انما هى عوامل واقعية وليس عوامل قانونية .

هذا الشعب اما أن يكون كله أمة واحدة واما أن يتكون من قوميات متعددة . ففى الحالة الاولى يكون بناء الدولة أقسى ما يكون ، وفى الحالة الثانية يكون بناؤها مزعزا تحت رحمة الانواء والعواصف ، تعصف به الاحداث السياسية كما عصفت بالامبراطورية العثمانية القديمة . فالذى يقوى من كيان الدولة ليس مجرد وجود الشعب على اقليمها بل هو قوة الروابط التى تشد الفرد الى الفرد فتحوهما الى الرغبة المشتركة فى العيش معا . وهذه الروابط تصل الى ذروتها فى الامة الواحدة .

فالعنصر البشرى اذا تكون من أكثر من قومية ، من أكثر من أمة ، سمي شعبا .

وهو اذا تكون من قومية واحدة ، من أمة واحدة ، سمي أمة .

### ١٥ - ما هى العوامل ذات الأثر فى تكوين الامة :

يختلف الفكر السياسى فى تقديرها وهى تتردد بين عامل الجنس ، وعامل الاقليم ، وعامل المصلحة المشتركة ، وعامل الدين ، وعامل

التاج المشترك ... إلى غير ذلك من العوامل (١) .

فأما الجنس - أو السلالة - فيبانغ البعض في أهميته حتى ليزعمون أن الأمة هي جماعة من البشر تنتمي إلى جنس واحد ، ولكن هذا الزعم غير سديد . فليس هنالك شعب يمكن القول بأنه ينتمي إلى جنس واحد وأنه حافظ على نقاء هذا الجنس على مر العصور اللهم إلا بعض شعوب بدائية متناثرة عاشت في عزلة في بعض أنحاء أفريقيا وأستراليا . وما نحن نرى أمما من أقوى ما تكون تكوينا وجاءت من خليط من الاجناس المختلفة : فهنا هي ذى الأمة الانجليزية تكونت من الكلت والسكسون وغيرهم ، وهما هي الأمة في الولايات المتحدة الأمريكية تكونت وتزداد كل يوم بعناصر من كل بقاع العالم وأجناسه . فليس الجنس إذن بالعامل الحاسم في تكوين الأمة .

أما عامل الاقليم فانه - على أهميته - ركن لقيام الدولة ، وليس عنصرا من عناصر الأمة ، انه ضرورى عندما تريد الأمة أن تتحول إلى دولة ، حينئذ تبحث لها عن اقليم تستقر فوقه ويكون مستقرا للسلطة السياسية .

وأما المصلحة المشتركة فاننا يجب أن نفرق في صدهما بين المصلحة المادية والمصلحة الادبية . فالوحدة القومية ليست مسألة مال أو كسب مادي ، ولكنها شعور عميق بالتضامن والتكافل قد يؤدى في كثير من الاحيان إلى بذل المال وبذل الكثير من التضحيات .

وأما عامل الدين : فقد كان في فترة من فترات التاريخ من أقوى العوامل في بناء الامم . ولقد كان هو - بغير منازع - على حد تعبير العلامة فوستيل دي كولانج العامل الاول في تكوين الجماعات البدائية ، ولكن أثره الآن قد ضعف كثيرا ، وإن كان ما يزال يلعب دورا هاما في الوحدة بين اليهود .

---

(١) انظر لدراسة هذا الموضوع بأكبر قدر من التفصيل مؤلفنا عن النظرية العامة للقومية العربية ، - الطبعة الثالثة - وبصفة خاصة الباب الاول الخاص بعناصر الترابط الاساسية في النظرية العامة للقومية ، والباب الثانى الذى خصص لدراسة بعض الافكار الاساسية في النظرية .

أما عامل التاج المشترك فقد حفظ للتاريخ له بعض الذكرى عندما لعبت بعض الاسر المالكة دورا في توحيد شعوبها : كآسرة سافوى في ايطاليا وأسرة هوهنز لرن في المانيا . ولكن الحقيقة أن هذا العامل هو أضعف العوامل كلها في توحيد الامة . ففي جميع الحالات التي تدخل فيها التاج المشترك كانت الامة قائمة فعلا تحدها أقوى الدوافع ، وجاءت الاسر المالكة فاستفادت أكثر مما أفادت .

#### ١٦ - أقوى العوامل اللغة والتاريخ :

فاللغة الواحدة تخلق نوعا من اللفة الذهنية ورباطا من التفاهم الفكرى المتين ، ولقد كانت اللغة هي صاحبة الفضل الأكبر في تكوين الامة في الولايات المتحدة الأمريكية على تباعد الاجناس الداخلة في تكوينها ، بل وكانت ذات اثر حاسم في التقريب بينها وبين بلد آخر هو أبعد ما يكون عنها جغرافيا وهو انجلترا .

أما التاريخ فانه يكمل عامل اللغة في صنع الامة ، لانه بحكم ما فيه من ذكريات ماضية يحقق للجماعة البشرية الواحدة وحدة الالم ووحدة الامل ، فيتحقق لها في النهاية وحدة الهدف ووحدة الرسالة .

فاللغة والتاريخ هما أقوى عاملين في تكوين الامة . فتاريخ الامة هو صانع ضميرها ، ولغة الامة هي صانعة فكرها . وإذا اجتمع لجماعة معينة وحدة الضمير ووحدة الفكر كانت هذه الجماعة أمة واحدة (١) .

#### ١٧ - الحركات القومية والقومية العربية :

انفا اذا بحثنا عن العاملين السابقين في الشعوب العربية لوجدنا أن العرب قد اجتمع لهم من المحيط الى الخليج وحدة اللغة ووحدة التاريخ ، فهم يكونون بلا شك أمة واحدة .

وقد حاول بعض الاستعماريين أن يدين الدعوة القومية بأن يقرب بينها وبين الدعوة القومية في المانيا ليلقى في النهاية على مبدأ القوميات مسؤولية تخضيب الارض بدماء الحروب ، ويذكر الشعوب الأوروبية التي عانت من احتلال النازي أن القومية الألمانية وحدها أشعلت حروبا ثلاثة متتابة . ولكن هذا الزعم في اعتقادي غير صحيح على الإطلاق .

---

(١) انظر مؤلفنا « للنظرية العامة للقومية العربية ، وخاصة الباب

الثاني .

فجنون النازية في المانيا وما جره على العالم من حرب مدمرة  
انما يرجع الى عدة اوهام فكرية سيطرت على اذهان الزعماء النازيين  
وأولها وهم التفوق العنصري وأن المانيا سيدة الجميع .

فالدعوة القومية لم تكن في تاريخها السابق دعوة الى العوان بل كانت  
تعد طوال القرن التاسع عشر في أوروبا - وهي لا تزال تعد حتى الان في  
الشرق الأدنى والاقصى - مرادفة للتحرر من العبودية ، تدفع كل أمة  
مبعثرة الاشلاء الى التجمع لتكون دولة قامة بذاتها .

فالقومية انما تعنى في جوهرها السماح للشعوب بحق تقرير مصيرها ،  
وهذا الحق اذا اعترف به للشعوب أدى الى تصفية الامبراطوريات  
الاستعمارية الكبرى . لقد كان مبدأ القوميات أول العوامل التي صفت  
الامبراطورية العثمانية والامبراطورية النمساوية المجرية وهو الذى  
صنى الاستعمار الفرنسى والانجليزى في الشرق العربى بصفة خاصة .

فمن الناحية العملية كانت الحركات القومية تحركا بالامم نحو  
الحرية : فالامة الخاضعة للمستعمر الاجنبى ، أو الممزقة بين عدة دول ،  
تطلب في الحالى أن تعيش في استقلال واتحاد تنظم شؤون نفسها بنفسها .  
وانبعثت القومية العسربية انما يعنى أن تتمتع الشعوب العربية بحق  
تقرير مصيرها وتحطم من أقدامها سلاسل الخضوع والتبعية فتؤسس  
كلها في النهاية دولة واحدة مستقلة في ادارة شؤونها غير خاضعة لمشيئة  
المستعمر أيا كان أمره .

## ١٨ - القومية والصراع الذهبى :

تحاول المذاهب السياسية المختلفة استغلال العاطفة القومية لصالحها:  
فالنظم الفاشية مثلا استغلت هذه العاطفة لتدفع الطبقات العاملة الى  
التضامن مع الرأسماليين ورجال الاعمال حتى تمنع اتجاعهم نحو  
الاشتراكية أو الشيوعية في ظروف كانت تغرى فعلا بالابتعاد كثيرا  
عن المذهب الرأسمانى للبحث . ولهذا فليس غريبا أن نرى الشيوعيين  
يعيبون على العواطف القومية أنها أدت الى ايجاد تضامن فاسد - في  
نظرهم - بين المستغلين والمستغلين ودنعت بالعامل الالمانى أبان الحرب  
العظمى ضد زملائه العمال في البلاد الاخرى تضامنا مع الرأسماليين  
الأسنان .

وقد عمدت روسيا والصين الى تدعيم النظام القائم فيهما عن طريق  
اثارة العاطفة الوطنية لدى الشعب ليساند هذا النظام أمام  
العالم أجمع . بل ولم تنس يوغوسلافيا هذا السلاح تستعمله عندما  
فكرت في أن تناصب روسيا الخلاف في الرأي (١) .

## المبحث الثاني

### الاقليم

١٩ - لابد لقيام الدولة من بقعة من الارض تخصص لشعبها دون غيره ،  
فالاقليم عنصر جوهري من عناصر قيام الدولة وبغيره لا تستطيع أن تقوم  
ولا تستطيع السلطة السياسية فيها أن تزاوّل سيادتها . ووجود الدولة  
يفترض علاقة دائمة بين الشعب والاقليم ، هذه العلاقة لا تنتفى إذا  
كان الشعب في معظمه قبائل رحل ما دام يتمسك باقليمه لا ينتقل  
الا في حدوده ونطاقه .

فالقاعدة أن الدولة لا توجد بغير اقليم ، ولكن هذه القاعدة وجد لها  
في التاريخ بعض الاستثناءات : فالدولة البولندية اعترفت الحلفاء بها  
عقب الحرب العظمى الاولى حتى قبل أن يتحدد اقليمها ، والحكومة المؤقتة  
للجمهورية الجزائرية اعترفت بها حكومة الجمهورية العربية المتحدة  
قبل أن تزاوّل سلطتها السياسية الكاملة على الاقليم .

فأقليم كل دولة تد يضيق وقد يتسع ، وسعة الاقليم وضيقه وان كان  
غير ذي أثر من الناحية القانونية على قيام الدولة الا أنه يؤثر في كيانها  
الدولي من الناحية السياسية . فآلبانيا مثلا ( ومساحتها ٢٧٥٢٨ كيلو مترا  
مربعاً ) وكوستاريكا ( ومساحتها ٥٨٠٠٠ كيلو مترا مربعاً ) ليست  
كالولايات المتحدة الأمريكية وهي تبلغ ٧,٨٣٩,٠٠٠ كيلو مترا مربعاً  
وليست كالصين .

ونطاق كل إقليم يجد آخره فيما يسمى « بالحدود » Les frontières  
فالحدود هي التي تحدد النطاق الاقليمي لكل دولة ، وقد تكون عبارة عن



جبل أو نهر أو خط عرض أو خط طول ، قد تكون شيئا طبيعيا وقد تكون مجرد خط على الخريطة .

وفكرة الحدود في حد ذاتها فكرة حديثة نسبيا : فاليونان القديمة مثلا لم تعرف الحدود بمعناها الحديث ، وفي روما ( في الديموقراطيات القديمة ) كان اقليم الدولة يتحدد بالمدى الذى كان يمكن للكثائب المسلحة ان تصل اليه وتحميه . ولم توجد فكرة الحدود الا عندما ظهرت الدولة بشكلها الحديث .

ومما هو جدير بالذكر أن الاقليم لا يشمل فقط الارض اليابسة التى يقيم عليها الشعب وانما يمتد فيشمل المياه الاقليمية - وهى عبارة عن عدة كيلومترات من البحار المجاورة لاقليم الدولة - ويشمل الفضاء الجوى الذى يطو هذه وتلك ، على التفصيل الذى يهتم به القانون الدولى العام .

## ٢٠ - دور الاقليم في كيان الدولة :

١ - ان الاقليم هو الذى يجعل من الامة احدى الحقائق القائمة ، ويؤثر بعد ذلك في تكوينها فيكون بالنسبة لجميع أفرادها رابطة جديدة يرتبطون بها وشيئا مقدسا يدافعون عنه ، وهو الذى يجسمه القادة عندما يهيبون بالشعب أن يدافع عن « الوطن » .

٢ - والاقليم شرط أساسى لاستقلال الدولة وسيادتها ، فالدولة لا تستطيع أن تزاوّل سيادتها الا اذا كان لها اقليمها الذى تنفرد بالحكم فيه ، فحدود الاقليم هى حدود اختصاص السلطة السياسية لا تستطيع أن تتعداه لتحكم في اقليم دولة أخرى .

( ١ ) فالدولة وحدها هى صاحبة السيادة على اقليمها يخضع لها جميع القاطنين فيه من وطنيين وأجانب .

( ب ) ولكن هنالك بعض الاستثناءات التقليدية ترد على هذه القاعدة مردها الى الحصانة الدبلوماسية التى يتمتع بها المبعوثون السياسيون ورؤساء الدول الاجنبية ، اذ تنحصر عنهم سلطة الدولة التى يقيمون على أرضها ليخضعوا لقوانين دولتهم الاصلية .

هذه الاستثناءات التقليدية زادت في السنين الأخيرة زيادة كبيرة نتيجة لاقامة القواعد العسكرية وما يستتبعه ذلك من تقرير بعض الحماية لافراد القوات المسلحة انذين يعملون فيها (١) .

( ج ) قد تمتد قوانين الدولة فتحكم رعاياها في بعض علاقاتهم الاجتماعية حتى ولو وجدوا على اقليم دولة أخرى ( وهذه هي قوانين الاحوال الشخصية ) أو تحكم بعض التصرفات التي ترتكب ضد أمنها الخارجى أو الداخلى وأيا كان مرتكبها وطنيا أو أجنبيا .

٣ - ان الاقليم - فضلا عن ذلك - يمثل وسيلة من أقوى الوسائل التي تملكها الدولة في العمل ، فمهمتها تسهل اذا أرادت فرض سياسة معينة على أناس مقيمين على اقليمها ، لانهم بحكم اقامتهم على الاقليم يسهل قيادتهم واخضاعهم . ولهذا يقال ان من يملك الارض يملك السكان .

### المبحث الثالث

#### سلطة سياسية ذات سيادة

٢١ - السلطة تحت اجتماعى ضرورى : ان السلطة هي الظاهرة الاجتماعية الاولى التي تتبدى في أى مجتمع بشرى مهما كان أمره ، ففي كل المجتمعات البدائية والمتقدمة كانت هناك طبقة حاكمة وطبقة محكومة ، حكام يزاولون السلطة ومحكومون يخضعون لها . ومازلنا نرى ذلك حتى وقتنا الحاضر في كل مجتمع تواضع أمره أم كبير : ففي نطاق الاسرة - الخلية الاولى للمجتمع - يخضع الافراد لسلطة يزاولها رب الاسرة ، وفي نطاق القرية - الخلية الاولى في الدولة - يخضع الافراد لسلطة العمدة ، وفي النقابات والجمعيات هناك دائما سلطة النقيب أو الرئيس ... أمر نشاهده في الهيئات الدينية والهيئات الدنيوية على حد سواء أن هناك سلطة يزاولها حكام على مجموعة من المحكومين ، وعلى حد تعبیر القول المشهور فانه اذا كانت الامة تتكون كلها من أفراد كنابليون وهانيبال فان المصلحة تقضى بالا يحكموا جميعا في نفس الوقت .

هذه السلطة كيف تقوم ، الواقع أنه ما ان يوجد تجمع بشرى حتى يحس أفراداه بحاجاتهم الشديدة الى النظام ولهذا يقال ان مرفق الضبط هو أول المرافق التي تنشأ في لتاريخ . وهذا النظام لا يمكن أن يتم الا تحت سلطة عامة تراقب تصرفات الافراد لتضع لها الحدود فلا تتعارض أو تتنازع . ومنذ المجتمعات الاولى يحس الانسان بحاجته الى الحرية - هذه الحاجة الغريزية المتأصلة في النفس البشرية - والحرية لا تكون الا في ظل النظام ، والنظام لا يكون الا في ظل السلطة ، ومن هنا ارتبط معنى السلطة من أقدم العصور بالحرية والنظام .

فلو أننا درسنا تاريخ المجتمعات السياسية ووجدنا بأكثرها نزوجا لو وجدنا أن الظاهرة الاجتماعية الاولى هي السلطة العامة ولكنها لا تظهر دائما في نفس الشكل : فلو أننا صدقنا ما يقوله علماء الاجتماع من أن أقدم صورة للنظم السياسية هي العشيرة التوتمية التي تتكون من أفراد يسود بينهم الايمان بأنهم يفتسيبون الى توتم واحد هو عبارة عن حيوان أو نبات أو جماد حلت فيه قوة عليا مقدسة وتفرعوا جميعا منه فهو بهذه المثابة جدهم الاعلى ، لو أننا صدقنا هذا لوجدنا أن هذه العشائر التوتمية رغم ما يسود نظامها من شيوعية في المال والجنس تنطوي على مساواة تامة بين الافراد ، الا أن ظاهرة السلطة كانت تبدو واضحة بينهم ، وكان يزاولها شيوخ العشيرة يجتمعون في مجلس واحد ليدرؤوا شئونها وأموالها .

تجمعت العشائر بعد ذلك وتجاورت فظهرت السلطة أيضا لتحكم مصالحها المتعارضة وكان يعترف بها لاقوى رؤساء هذه العشائر ، فلما انجمت العشائر التي تنتسب الى أصل واحد واتحدت وتكونت القبيلة ظهرت السلطة أيضا يزاولها شيخ انقبيلة ، وبعد أن تجمعت القبائل واتحدت واستقرت على بقعة من الارض نشأت الدولة واعترف بالسلطة لاقوى شيخ من شيوخ القبائل الذي صار بحكم التطور ملكا .

## ٢٢ - السلطة المشخصة والسلطة المنظمة :

وفي جميع مراحل التطور عندما كانت السلطة تتركز في يدى رئيس أو زعيم كان هذا الزعيم هو اقوى أفراد الجماعة في القوى الجسدية أو أعظمهم في القوى العقلية أو أقدرهم على الاستعانة بفنون السحر وقوى

ما وراء الطبيعة ، وبالاختصار كانت السلطة تتركز في شخص الزعيم نفسه يكتسبها بفضل مواهبه لينظر اليها على أنها ملك اكتسبه بكفاحه الشخصي . وهكذا كانت السلطة في أول عهدهما « سلطة مشخصة » . ولكن تركيز السلطة في شخص الزعيم وإن كان يمثل فوائد لا تنكر من حيث الاستقرار إلا أنه ينطوى على أكثر من عيب ، ذلك أن من شأن الأفراد بالسلطة أن يخلق انتحاسد والتنافس والصراع . وما دام الزعيم قد استحوذ على السلطة لشخصه فيخشى أن تنهار بموته أو غيابه . هذا فضلا عن أن هذه السلطة المشخصة - وصاحبها ينظر اليها على أنها ملك له - لن تسلم من العنف والاستبداد بالحكومين الأمر الذي يؤدي بهؤلاء أن ينكروا على هذه السلطة شرعيتها . لكل ذلك كان لا بد لهذا الوضع أن يختفى وأن يبحث المحكومون عن وضع للسلطة يرتضونه ، وضع لا يجعل حيازة السلطة رهينا بالتنافس والصراع بين القوى المادية ، فيجعلها بمثابة من أن يساء استعمالها نتيجة للنظر اليها على أنها ملك خاص بصاحبها . فاهتدوا في آخر مراحل التطور الى نسبة السلطة الى « نظام » مستقل عن أشخاص الحكام فأصبحت الدولة هي التي تحوز السلطة ، وتحوزها بصفة دائمة ، وما الحكام إلا عمالها الذين يزاولون السلطة باسمها ولحسابها (١) . وهكذا تحولت السلطة من « سلطة مشخصة » الى « سلطة منظمة » .

٢٣ - ففشاء الدولة إنما كان نتيجة لاحساس الحكومين بأنه لا يمكن التسليم بأن كل الكيان الاجتماعي للجماعة البشرية يقوم على مجرد أشخاص الحكام ، واحساسهم بأنه لابد من إيجاد دعامة ثابتة تستند اليها السلطة وقد وجد الحكام أنفسهم أن مصلحتهم إنما تتفق مع هذا الاتجاه ، ذلك لأن اصرارهم على أن السلطة إنما هي ملك شخصي لهم من شأنه أن يخلع عن هذه « السلطة المشخصة » صفة الشرعية في نظر الحكومين الأمر الذي يجعل أوامرهم محل شك يغري الحكومين بالخروج عليها وعصيانها . فالتقت مصلحة الحكام والحكومين إذن في اسناد السلطة الى الدولة فكانت

---

— (١) J. Dabin : Doctrine générale de l'Etat: B de Jouvenal : (١) النظر Du pouvoir 1945; A. Pose : Philosophie du pouvoir 1948; Bodin Les six livres de la République, livre 1; Burdeau : Traité de science politique t. 1.

الدولة بهذه المثابة فكرة أساسية استقرت في أذهان الحاكم وأذهان المحكومين على السواء . وحول هذه الفكرة قامت المرافق العامة الأساسية لتكون وسيلة الدولة في الحكم والتصرف ووسيلتها في إشباع حاجات الأفراد وأصبحت السلطة لصيقة بنظام الدولة ، أصبحت « سلطة منظمة » .

والذي لا شك فيه أن قيام الدولة إنما يمثل تقدما رائعا في العقلية السياسية للجماعة البشرية . فهو نتيجة لتطور المدى ، تطور كان في بعض الأحيان 'مرا إراديا إرادته الأفراد وساعدوا عليه ، وفي معظم الأحيان عملا غير إرادى تم نتيجة لعوامل خارجة عن إرادتهم . وأيا ما كان الأمر فإن من المجمع عليه - على الأقل في البلاد الديمقراطية - أن الدولة هي التي تحوز السلطة لا أفراد الحكام : وهذا لا يمنع من أننا نشاهد من حين لآخر هبدا أو مذهباً يهدر فكرة الدولة ليعود بالفكر السياسى الى تلك النقطة التي بدأ عنها ، ومن ذلك مثلا المذهب الوطنى الاشتراكى الذى قام في ألمانيا النازية وكان من كبرى مبادئه أن الدولة إنما هي فكرة تحريرية غير ذات فائدة لان السلطة إنما تتركز في يدي الفوهرر وحده (١) . وقد انقرض هذا المذهب بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العظمى الثانية .

#### ٢٤ - سلطة سياسية :

فالدولة مجتمع بشرى متقدم ، ومن ثم فلا بد أن تكون فيه طبقة حاكمة وأخرى محكومة ، وهذا يعنى أن تكون هناك سلطة تدبر أموره . ولكن إذا كان الأمر يتعلق بمجرد وجود سلطة ، فهذه السلطة تظهر في كل مجتمع بشرى مهما تواضع أمره ، ومن ثم فلا يغتو هناك ما يميز الدولة عن سواها ، فالأسرة فيها سلطة : سلطة رب الأسرة ، والمدرسة فيها سلطة مدير المدرسة ، والنقابة فيها سلطة النقيب ، فما الذى يميز سلطة الدولة ؟

١ - يميزها أولا أنها سلطة أصلية Originaire بمعنى أنها لا تنبع من أى سلطة أخرى : بل السلطات الأخرى هي التى تنبع منها وتخضع لها .

مسلطة رب الاسرة ومسلطة الانقلاب وغيرهما من السلطات لا يمكن أن تذهب ضد ما تقتضى به السلطة السياسية في الدولة .

٢ - يميزها ثانيا أنها ذات اختصاص عام *compétance générale* يشمل سائر نواحي الحياة انبشرية في الدولة . وهذا على عكس كل السلطات الاخرى التى تنظم جانباً فقط من حياة الافراد .

٢٥ - ذات سيادة : ويميزها ثالثاً أنها ذات سيادة ، ولعل هذا هو أهم مميّز لها . فهذه السلطة هى أقوى سلطة في الدولة على الاطلاق ، فهى لا تجد فيما تنظمه من علاقات في أى نطاق سلطة أخرى تساويها أو تفوقها . انها أعلى السلطات قاطبة ، ومن ثم فلا تخضع لى سلطة في الداخل أو الخارج ، وبهذا تتميز بوضوح عن كل سلطة يمكن أن تقوم في أى جماعة بشرية صغيرة تعيش على تعليم الدولة ، لان سائر السلطات يجب أن تتقيد بمسلطة الدولة وتراعيها ، وهذا على عكس سلطة الدولة التى لا تتقيد بأى سلطة أخرى .

ولعل عظمة هذا المميز الذى يميز السلطة السياسية في الدولة أدى به أن ينتقل من صفة الى اسم . فبدلاً من أن يقولوا السلطة السياسية ذات السيادة بدأوا يتكلمون عن سيادة الدولة ليقصودوا بها نفس المضمون : استقلال الدولة وعدم خضوعها لى سلطة أخرى .

## ٢٦ - سيادة الدولة لها وجهان . وجه خارجي ووجه داخلي .

**السيادة الخارجية :** تعنى أن يكون للدولة اختصاصات خارجية كاملة فلا تخضع في علاقاتها مع الدول الاخرى لى اشراف أو وصاية من دولة أخرى . ومن ثم فلا تعدد دولة كاملة السيادة تلك التى لا تتمتع باختصاص خارجي كامل ، كالدولة المحمية التى تتنازل طبقاً لمعاهدة تعقدها مع دولة أخرى - الدولة الحامية - عن مزاولة الاختصاصات الخارجية، فتزاولها الدولة الحامية نيابة عنها . على أن تتعهد من جانبها بالدفاع عن الدولة المحمية وضمان سلامة أراضيها . وكالدويلات الداخلة في تكوين الدولة الاتحادية لان هذه الدويلات وان كانت ذات اختصاصات داخلية واسعة الا أن الحكومة المركزية هى التى تنفرد دونها بالقيام بالاختصاصات الخارجية . ولا تعدد دولة كاملة السيادة الدولة الخاضعة لنظام الوصاية

فإنها حتى إذا كانت تملك فعلا مقومات الدولة إلا أنها لا تعد من الناحية القانونية كذلك طالما كانت تخضع لو صاية دولة أو عدة دول هي عادة أكثر تقدما ومدنية .

**والسيادة الداخلية :** تعنى أن يكون للدولة على جميع من يسكنون إقليمها سلطة حرة كاملة لا تستطيع أى سلطة أخرى أن تحد منها أو تقيدها .

وقد عرفنا حتى الآن من السيادة مضمونها السلبي ، وهي أنها لا تخضع لى سلطة أخرى ، ولكن هنالك أيضا مضمونا ايجابيا لها يسمح للدولة - بحكم سيادتها هذه - أن تقوم بكل الاعمال ذات الامة الخاصة في السياسة والحكم كوضع الدستور وتحديد نظام الحكم وفرض الضرائب وعقد المعاهدات .

**٢٧ - الفكر الدستوري التقليدي وفكرة السيادة :** ويصر الفكر الدستوري التقليدي على فكرة السيادة كمعيار يميز سلطة الدولة ، فإذا لم تكن هذه السلطة ذات سيادة كان من المستحيل أن نعترف للمجتمع البشرى بصفة اندولة . وهذا الفكر التقليدي عندما بدأ كان يتخذ كأساس لتصوره فكرة للدولة البسيطة الموحدة *Etat unitaire* كما وجدت في المصور الوسطى . فكان يقال أن السيادة هي الشكل الذي يمنح الحياة الى الدولة ، وأنها صفة لصيقة بالدولة لا تنفصل عنها ، وأن السيادة والدولة لهما هما مترادفان لمعنى واحد (١) . وفكرة السيادة بالذات نشأت في فرنسا وكان يقصد بها مساعدة ملك فرنسا ضد الإباطرة والبابوات من جهة ، وضد أمراء الاقطاع من جهة أخرى . فالدولة ذات سيادة من الخارج فهي لا تخضع للبابا ولا لسواه . وهي ذات سيادة من الداخل فيجب أن يخضع لسلطانها كل الامراء .

واستمر هذا الفكر التقليدي زمنا طويلا ، فلما وجدت فكرة الدولة الاتحادية المكونة من دويلات صغيرة تتمتع بالسيادة الداخلية دون الخارجية كان طبيعيا أن تكون نظرية السيادة محل هجوم ما حدث بالضبط . فقد

---

(١) انظر : Loyseau : *Traité des seigneuries*; ch. 11 v. 34. :

— Carré de Malberg : *La théorie générale de L'Etat*,  
t. I p. 73.

هاجم الفقهاء الألمان الذين عاصروا توحيد ألمانيا فكرة السيادة كمعيار قاطع لتمييز الدولة لأنهم وجدوا أن هذه الفكرة من شأنها أن تنكر صفة الدولة حتى على الدويلات الناهمة الداخلة في الدولة الاتحادية كروسيا وبافاريا فتجعلها كمجرد المحافظات والمقاطعات الإدارية ، الشيء الذي لم يقبله الفقهاء الألمان الذين رأوا أنه يتعارض مع الواقع ومع حالة الامبراطورية الألمانية سنة ١٨٧١ مثلا . وكانت نظريتهم تقتلخص في أن هذه المفكرة - فكرة السيادة - ليست معيارا مطلقا وإنما معيار نسبي نشأ طبقا لظروف تتعلق بالدول الموحدة (١) .

ولكن الحقيقة التي لا شك فيها في كل هذا الخلاف أن الدويلات الداخلة في الدولة الاتحادية لا يمكن اعتبارها دولا بالمعنى الصحيح لسبب بسيط هو أن سلطتها محدودة بسلطة أعلى منها هي سلطة الحكومة المركزية ذاتها ولكن هذا لا يعني - كما يتبادر إلى ذهن البعض - أن مجرد عدم الاعتراف لهذه الدويلات بصفة الدولة ينزلها إلى مرتبة المحافظات أو المقاطعات الإدارية العادية . أنها ما زالت تتمتع ببعض السيادة وخاصة من الوجهة الداخلية ، ومن ثم فهي تعد في مرتبة أسمى من مجرد المقاطعات الإدارية ، وإن كانت لا تزال دون الدولة من حيث السيادة . وخلاصة القول أن الدولة لكي تكون دولة لا بد أن تكون السلطة السياسية فيها ذات سيادة .

## البحث الرابع

### هدف الدولة

#### ( تحقيق الخير العام )

٢٨ - يرى البعض أن ثمة عنصر جديد يجب أن يضاف إلى العناصر السابقة يتمثل في الهدف ، أو الغاية التي تسعى إليها الدولة وهي الخير العام .

ووجهة نظر هذا الفريق من الفقهاء تستند على أن كل نشاط آدمي يجب أن يكون له بالضرورة هدف أو غاية . والنشاط السياسي الذي تقوم

---

(١) انظر : Laferrrière : Manuel de droit constitutionnel, 2e édité, p. 360.



به الدولة لا يعدو أن يكون - هو أيضا - نشاطا بشريا - ومن ثم ينبغي أن يكون له هو أيضا هدفه الخاص ، الذى يصبح حينئذ هدفا للدولة نفسها . وليس ذلك بالامر الغريب ، فان الافراد اذ تندرج جموعهم فى مجموعة معينة فانهم يفعلون ذلك بقصد تحقيق هدف معين يصبح غاية لنشاطهم (١) .

فكل مجموعة ، وكل « نظام » ، انما ينشأ بقصد تحقيق غرض معين ، غاية معينة ، يسعى الاعضاء الى تحقيقها ، فلا يتصور على الاطلاق أن تكون هناك جماعة « أو نظام بشرى أيا كان نوعه ، دون أن يكون له هدف أو غاية يسعى الى تحقيقها » .

ولكن ما هو هذا الهدف الذى تسعى اليه الدولة ، هل يمكن رده فى جميع الدول الى غاية واحدة ؟ هل يمكن القول أن الدول كلها تسعى لهدف واحد ، وغاية واحدة محددة بالذات كالنقابة والشركة التجارية مثلا ؟ ان جميع النقابات - فى جميع الدول - تسعى لغاية واحدة هى الدفاع عن المصالح المهنية لافرادها والارتقاء بمستوى المهنة ماديا وأدبيا . والشركات التجارية والمهنية - فى جميع الدول - تسعى هى أيضا لغاية واحدة هى تحقيق أكبر قدر من الربح للمساهمين فيها . فهل يمكن القول بوجود « غاية واحدة » أو « هدف واحد » تسعى له كل الدول بغير استثناء ؟

لا شك أن الدول - التى عرفت البشرية - قد اختلفت على امتداد الأزمنة والامكنة ، فتولة المدينة فى الديمقراطيات القديمة - فى فجر التاريخ - فى أثينا وروما واسبرطة ، تختلف عن دولة العصور الوسطى ، وتختلف أيضا عن الدولة الحديثة . ومع ذلك فان هؤلاء الفقهاء يرون أن هناك

---

(١) Jellinek : L'Etat modern et son droit. op. cit. p. 174.

— De La Bigne de Villeneuve : L'Activité étatique, Paris 1954, p. 10 et ss.

— Burdeau : Traité, op: cit. t. 1 p. 40 et ss.

— André Hauriou : Dr. constitutionnel et instit. polit. 1966, p. 114 et ss.

— Laski : Grammaire de la politique, Paris, 1932, p. 12 et ss.

بعض الاهداف الثابتة المستقرة التى يمكن أن نقابلها في كل الدول بغير استثناء ، فهى بمثابة أهداف أو غايات دائمة للدولة .

فما هى هذه الغايات الثابتة المستقرة ؟ انها « الخير العام الدنيوى » (١) le bien public temporel أو « المصلحة العامة » ، فما هو هذا الخير انعام ؟ مم يتكون ، وكيف يكون عاما ؟ أو بعبارة أخرى ما هى الخدمات التى ينتظرها المواطنون من الدولة ؟

#### ٢٩ - كيف يكون هذا الخير العام ؟

في المجال الخارجى فان الناس ينتظرون من الدولة أن تكفل لهم للدفاع عن المجتمع ضد أى عدوان خارجي ، كما تكفل لهم مصالحهم القائمة في البلاد الأجنبية . فهى تتصدى لحماية مواطنيها - أمام الدول الأجنبية - في أى عدوان يمكن أن يقع عليهم سواء اتخذ شكل عدوان مسلح على الحدود ، أو عدوان على حقوقهم وهم يقيمون خارج الحدود . فهى تكفل لهم الحماية في السلم والحرب .

وهذا المجال - مجال العلاقات الخارجية - لا يتطلب الحرب والعداء فحسب ، بل انه قد يتطلب التعاون والتحالف مع الدول الأخرى لتحقيق الخير العام لأكثر من شعب .

ولا يقتصر الخير العام على النطاق الخارجى وحده ، بل يجد مجاله الأكبر في الحقل الداخلى .

- فالدولة يجب أن توفر لساكني الأفراد : الأمن والنظام والعدل والطمانينة .

- وعليها بعد ذلك أن تدخل قدرا من الاتساق بين الأنشطة الفردية فلا يتعارض نشاط الفرد مع نشاط الآخر . ومن هنا تجد نفسها ملزمة بإصدار العديد من القواعد التى تحول دون هذا التعارض وما يجره من تصادم .

- وهى فضلا عن ذلك كله يجب أن تمد يد العون للأفراد ، فتقدم لهم المعونات في شتى المجالات .

---

— Jean Dabin : L'Etat ou Le politique, essai de définition. (١)  
Paris, 1957. p. 60 et ss.

- وهي - أيضا - يجب أن تسهر على اشباع الحاجات الأساسية للأفراد : كالغذاء والسكن والتعليم والخدمات الطبية ، والعمل ، ووسائل النقل والمواصلات .

فمثل هذه الحاجات يجب أن تكون متوفرة في المجتمع ، فإذا كان النشاط الفردي كافيا في اشباعها تركت الدولة المجال له وشجعتة . أما اذا كان غير كاف فانها تتولى توفير هذه الحاجات بالطرق الملائمة . فهي قد تعمل مع النشاط الفردي وتكملة ، وقد تحل محله نهائيا .

### ٣٠ - كيف تكون صفة العموم فيه ؟

ان الخير العام هو الذى يتصل بالجماعة البشرية كلها ، بالأمة بأسرها . اما الخير الخاص فانه يتقرر ليفيد جزءا من الأمة محسب : قد يكون فردا او بعض افراد معينين بذواتهم ، وقد يكون فريقا من الشعب كطبقة معينة ، او حزب معين ، او المؤمنين بعقيدة دينية معينة ، او المكونين لشركة بالذات او جمعية من الجمعيات .

ان الخير العام يفقد صفة العموم فيه اذا هو تقرر منذ البداية ليخدم طبقة معينة - ايا كان الأساس الذى قامت عليه : الدين أو الثراء أو الرأى السياسى - فهو لى يحافظ على هذه الصفة يجب أن يتجه الى الناس دون استثناء . ويمكن ألا تفيد منه الأجيال الحالية وحدها وإنما الأجيال القادمة أيضا .

### ٣١ - الخير العام الدنيوى :

ويصر فقهاء هذا الاتجاه على وصف الخير العام - منذ البداية - بأنه « الخير العام الدنيوى » Le bien public temporel ربما لى يستبعدوا الخير العام الدينى فيكون هناك مجال لحرية العقيدة . فالدولة تعين الأفراد في الحياة الدنيا ، أما في الآخرة فان مصيرهم يتوقف على ايمانهم بالله واحترامهم لأحكام الدين . وهذا المجال متروك للأفراد كلية ، يعبدون الله كما يريدون . فحرية العقيدة هى التى حتمت أن يقتصر الخير العام على المجال الدنيوى وحده .

## ٣٢ - الخير العام ليس من العناصر المكونة للدولة :

هذا هو رأينا الخاص . ان الخير العام لا يمكن أن يعد من العناصر المكونة للدولة كالشعب والاقليم والسلطة السياسية ذات السيادة .

**أولا :** ان اشتراط الخير العام منذ البداية ليكون غاية للدولة تسعى لها هو أمر لا يخلو من الفائدة . فان ابرازه يتمشى مع مبدأ « السلطة المنظمة » . فالسلطة وقد انفصلت عن أشخاص الحكم الذين يزاولونها وأصبحت لصيقة بنظام الدولة غمت في خدمة المجتمع كله ، ومن ثم فقد كان طبيعيا أن يشترط فيها منذ البداية أن يكون استعمالها لغاية محددة هي تحقيق الخير العام للجماعة البشرية بأسرها . فالمحاولات الفقهيّة المتعددة التي بذلت لتأكيد فكرة الخير العام وتحديد مكانها كهدف تسعى اليه الدولة هي محاولات لا تخلو من الفائدة بحكم ما فيها من توجيه « للسلطة » وتوجيه للحكم القائمين عليها .

**ثانيا :** ان هذه المحاولات - مع ذلك - محدودة الفائدة وقليلة الجدوى الى حد كبير . ذلك لأن كل الدول بغير استثناء ، بكل ما يتوالى عليها من أنظمة سياسية ، تدعى أنها تسعى لتحقيق الخير العام لشعبها . فليس هناك دولة على الاطلاق - حتى الدول الفاشية - الا وتبرز هذا الوضع وتفاخر به . فكانه اذن متوافر دائما وأيا كانت حقيقة الأمور .

**ثالثا :** ان من المسلم به من الجميع ، حتى من الفقهاء الذين غنوا بالافاضة في هذا الموضوع ، ان هناك دولا حديثة وقديمة تصرفت أجهزة الحكم فيها سواء في داخل البلاد او في المستعمرات لتخدم مصالح خاصة وتحقق الخير لطبقة معينة من الشعب (١) .

**رابعا :** ومن هنا يحق لنا أن نتساءل عن القيمة العملية لهذا العنصر الجديد الذي يضاف الى العناصر الثلاثة السابقة ، فهل هو عنصر من العناصر المكونة للدولة ؟ أو بعبارة أخرى : ماذا لو تخلف هذا العنصر ، هل ينتهى الوجود القانوني للدولة ؟

إن الاقليم إذا ضاع ، أو ضاعت السلطة السياسية ذات السيادة ، أو أبيد الشعب كله ، فإن الدولة تنتهى على الفور . لأن حياتها متوقفة على استمرار هذه العناصر الثلاثة مجتمعة .

أما إذا تخلف عنصر الخير العام ، واتجه النظام السياسى فى دولة معينة الى خدمة طبقة معينة أو فئات معينة من أبناء الأمة ، فإن الدولة لا تفقد صفتها كدولة . مى - على الصعيد الخارجى - سوف تظل دولة ، تعيش كعضو فى العائلة الدولية ، وتشارك بهذه الصفة فى المنظمات الدولية ، ولم يقل أحد على الإطلاق أن وصف الدولة يسقط عنها فى هذا المجال إذا ختم نظام الحكم فيها مصالح طبقة واحدة .

وأما عن الصعيد الداخلى : فإن تجاهل النظام السياسى لمقتضيات الخير العام يثير بغير شك صراعا بين الطبقات أو الطوائف ، وهذا الصراع قد يحل فى قليل من الأحيان بالوسائل الدستورية ، وفى معظم الأحيان بالثورة أو الانقلاب . إن الفئات المحرومة قد تجد لزاما عليها أن تقوم بعملية غزو للسلطة ، حتى تستولى عليها وتسخرها بحورها لخدمة مصالحها . والدولة - قبل الثورة وبعدها - مع الفئات المناوئة للثورة والوالية لها تظل محتفظة بوصفها كدولة .

فغياب هذا العنصر - عنصر الخير العام الدنيوى - لن يرتب نفس الآثار التى يرتبها غياب أى عنصر من العناصر المكونة للدولة .

ولذلك فإننا نقول على الفور أنه ليس عنصرا من العناصر المكونة للدولة فى الديمقراطية الغربية .

## البحث الخامس الدولة

### ليست ضرورة مؤقتة

٣٣ - ان الدولة - في الديمقراطية الغربية - ليست ضرورة مؤقتة تنتهي بعد حين من الزمان ؛ عندما يصل النظام السياسى الى مرحلة بذاتها من مراحل الحياة .

فالديمقراطية الغربية - على خلاف الديمقراطية الماركسية كما سنرى - تنظر الى « نظام الدولة » على انه نظام دائم ، فالشعوب سوف تعيش في دول ، والدولة - بكل ما فيها من سلطة سياسية ذات سيادة - لا تنتهى عند مرحلة معينة من مراحل التطور .

فالدولة - في الديمقراطية الغربية - ليست ضرورة مؤقتة ، انها نظام دائم . ذلك لأن السلطة السياسية حدث اجتماعى ضرورى ، يوجد ما وجد تجمع بشرى في اقليم واحد .

## الفصل الثانى انواع الدول

٣٤ - هناك دول لا تتجزأ السلطة السياسية فيها ، فيكون فيها سلطة تشريعية واحدة ، وسلطة تنفيذية واحدة ، وسلطة قضائية واحدة . فيقوم في العاصمة هيئة واحدة تزاوّل وحدها السلطة التشريعية - بالنسبة لجميع الاقاليم - وهيئة أخرى تزاوّل السلطة التنفيذية دون ان يكون معها سلطات تنفيذية في كل اقليم من الاقاليم ، وقضاء واحد تنتشر محاكمة في جميع انحاء البلاد .

مثل هذه الدول تسمى دولا « بسيطة » او « موحدة »

اما ان تجزأت السلطة السياسية في الدولة فانها تبدو في احد الاشكال المركبة

Les formes complexes

ويمكن أن تنقسم الأشكال المركبة الى أقسام ثلاثة :

١ - فهناك أولا الشكل المركب الذى يأتى من اجتماع عدة دول مستقلة تحت امرة ملك واحد ، وهذا الشكل يبدو - فيما يسمى - بالاتحادات الملكية

Les unions monarchiques.

٢ - وهناك ثانيا الشكل الذى تتجزأ فيه الاختصاصات السياسية بين هيئة مشتركة وهيئات خاصة : هيئة مشتركة بين الدويلات وهيئة خاصة بكل دويلة على حدة . وهذا هو الشكل الفيدرالى أو التعاقدى .  
La forme fédérative.

٣ - أما الشكل الثالث فهو يأتى نتيجة لتصفية احدى الامبراطوريات بما فيها من نظام استعمارى وهذا الشكل نراه ماثلا فيما يتعلق بالكومنولث البريطانى .

## المبحث الاول الاتحادات الكمية

ويندرج تحتها نوعان : الاتحاد الشخصى Union personnelle والاتحاد  
الفعلى Union réelle

٣٥ - **أولا : الاتحاد الشخصى** : هذا الاتحاد ينتج من فعل عرضى بحت يأتى من أن قوانين توارث العرش فى دولتين قد منحت ولاية الحكم فى كلتاهما الدولتين لنفس الشخص . وهذا النوع من الاتحاد آثاره ضعيفة الى حد بعيد : فليس من شأنه أن يصهر الدولتين فى دولة واحدة ولا أن يكون منهما شخصا جديدا ولا حتى أن يكون الى جانبهما شخصا ثالثا . سيظل الحال بعده كما كان قبله : كل دولة تحتفظ بشخصيتها الدولية وذاتيتها الخاصة ونظامها الخاص فى الحكم والادارة فيكون لها ميزانيتها المستقلة وجيشها المتميز . وكل ما فى الأمر أن وحدة اللتاج قد تترتب عليها من الناحية الفعلية وحدة السياسة الخارجية .

وباستقراء التاريخ نجد أن هذا الاتحاد ينتهى لسببين : أولا : بفعل قوانين توارث العرش عندما يؤول العرش الى امرأة وتحول قوانين الدولة الثانية دون تولى المرأة العرش فيحدث الانفصال . فعندما تولت فيكتوريا عرش انجلترا انتهى اتحادها مع هانوفر سنة ١٨٣٧ وعندما تولت ولهمينا عرش هولندا انتهى الاتحاد مع لوكسمبرج . ثانيا . بسبب الضم : فقد كان هناك اتحاد قائم بين بلجيكا ودولة الكونغو المستقلة التى أسسها الملك ليوبولد الثانى سنة ١٨٨٥ وانتهى هذا الاتحاد بضم الكونغو الى بلجيكا عام ١٩٠٧ .

٣٦ - **ثانيا : الاتحاد الفعلى** : وهذا الاتحاد أعمق أثرا من الاتحاد الشخصى لأنه يدمج الدولتين فى شخص دولى واحد . فبينما تستقل كل دولة

بتدبير شئونها الداخلية نرى ملكا واحدا وهيئة واحدة يزاولان خصائص السيادة الخارجية ويمثلان الشخص القانوني الجديد الذى نتج عن اندماج الدولتين .

ومن أمثلة هذا الاتحاد اتحاد النمسا والمجر من سنة ١٨٦٧ الى سنة ١٩١٨ واتحاد السويد والنرويج من سنة ١٨١٥ الى سنة ١٩٠٥ .

## المبحث الثانى

### الشكل الفيدرالى أو التعاقدى

٣٧ - ويشمل أولا : الدول المتعاهدة La Confédération d'Etats

حيث يوجد الاتحاد الاستقلالى .

ثانيا : الدولة التعاقدية ( أو الاتحادية ) l'Etat Fédéral حيث يوجد الاتحاد المركزى أو الاندماجى . والاتحاد فى الحالىن لا يوجد فى بدليته الا طبقا لمعاهدة دولية . ولكن الأمر يختلف بعد ذلك . اذ تكفى المعاهدة الدولية لتحكم وضع الدول المتعاهدة : « بينما يلزم لسير الدولة التعاقدية وضع دستور ينظم حكومتها المركزية ويضع الخطوط العريضة لحكومات الدويلات » .

٣٨ - الدول المتعاهدة : هذه الدول تظل متمتعة بكل حقوق الدول صاحبة السيادة وتجمع بينها هيئة أو مجلس Diète أو مؤتمر Congrès هذه الهيئة الجديدة تتكون من مندوبى كل دولة . هؤلاء المندوبون لا يعبرون عن رأيهم الشخص وانما عن رأى دولهم . فهذه الهيئة اذن ليست هيئة حاكمة أعضاؤها يحكام يحكمون طبقا لارادتهم الخاصة وانما هى من قبيل المؤتمرات الدولية التى يلتزم فيها كل مندوب برأى دولته ، ولكنها تشبه البرلمانات فى ان القرارات انما تصدر فيها فى معظم الأوقات بالأغلبية (١) .

والمفروض أن يلتزم بها الجميع ، من ايدها ومن عارضها .

٣٩ - وهذه الهيئة لا تلمو على الدول المشتركة فيها وبالتالي فهى لا تحرم ايا منها من الشخصية الدولية . ولكن نظرا لأن هذه الهيئة تزاول - بمقتضى المعاهدة التى انشأتها - اختصاصا خارجيا جماعيا فانها تعتبر فى

---

(١) وليس ثمة ما يمنع من اشتراط الاجماع فى بعض الاحيان .



بعض الأحيان شخصا من أشخاص القانون الدولي العام ، ولكنها لا تعتبر دولة تفتقر الى عناصر الدولة . فليس لها شعب أو إقليم ، وأما سيادتها فجد محدودة إذ أن قراراتها لا تنفذ الا بمشيئة الحكومات المشتركة فيها .  
فهذه الهيئة لا تملك ان تصدر القرارات مباشرة الى الأفراد ولا تملك القوة الجبرية التي تجبرهم على تنفيذها اذا صدرت .

ويلاحظ على هذا النوع من التعاقد أنه على جانب كبير من الضعف ولذلك فان الدول المشتركة فيه اذا ما أحست بحاجتها الى الاندماج فانها تنتقل الى شكل أكثر قوة هو شكل الدولة الاتحادية ( أو التعاامدية ) .

ومن أمثلة الدول المتعاهدة سويسرا حتى سنة ١٨٤٨ ، والولايات المتحدة الأمريكية من سنة ١٧٧٦ حتى سنة ١٧٨٧ ، ويمكن - بشيء من التجاوز - أن نعتبر من أمثلة الدول المتعاهدة الدول العربية المنضمة الى ميثاق جامعة الدول العربية .

٤٠ - **الدولة التعاامدية أو الاتحادية :** وهذه الدولة انما تعد تظورا أعمق مدى لما يوجد بين الدول المتعاهدة (١) . ذلك أنه اذا زاد الاندماج والشعور بالاتحاد بين الدول المتعاهدة فان الأمر ينتهي الى دولة واحدة هي الدولة الاتحادية ( أو التعاامدية ) ، وهذا ما حدث في تاريخ ألمانيا ، وسويسرا ، والولايات المتحدة الأمريكية .

وتتميز الدولة التعاامدية بانصهار الدول الداخلة فيها حيث تفقد كلها الشخصية الدولية لينشأ في النهاية شخص دولي واحد يزاول خصائص السيادة من الناحية الخارجية ، ومن ثم تكون هناك جنسية واحدة فقط .

٤١ - ويلاحظ أنه اذا كانت القاعدة أن تفقد الدولة شخصيتها الدولية الا أن التاريخ الدستوري قد عرف بعض الاستثناءات في هذا الصدد : استثناء

---

(١) وقد يحدث أن تتحول دولة بسيطة الى دولة تعاامدية ، وتعتبر المحافظات العادية بمثابة دويلات . وفي هذه الحالة فان الدولة التعاامدية تعتبر نتيجة لتفكك لا نتيجة لاندماج . وهذا للفرض لا يحدث في العمل كثيرا .

قديمًا في ألمانيا ، واستثناء حيثًا في الاتحاد السوفيتي . فقد كانت الدولة الاتحادية التي قامت في ألمانيا سنة ١٨٧١ تعترف للدويلات بحق التمثيل الدبلوماسي وعقد الاتفاقات الدولية فيما عدا اتفاقيات التحالف والتجارة ، وأن كانت لم تزال حق التمثيل الدبلوماسي - فعلا - سوى دولتين . وهذا الوضع لم يتكرر في الدولة الاتحادية التي قامت في ألمانيا عقب الحرب للعظمى الأولى . وهو أيضا لا يوجد في سويسرا أو الولايات المتحدة الأمريكية . فالدويلات في كلا البلدين لا تملك حق التمثيل الدبلوماسي وأن كانت تملك حق عقد المعاهدات في بعض موضوعات عدها الدستور ، وهذه المعاهدات لا تنفذ الا بعد أن توافق عليها الحكومة المركزية . وهذا الاختصاص لم تزاله الدويلات - على الاطلاق - من الناحية العملية .

أما في الاتحاد السوفيتي فان دستور سنة ١٩٢٤ ، ودستور ١٩٣٦ لم يجعل للدويلات أى اختصاص خارجي ، ولكن ثمة تعديل في ٢ فبراير ١٩٤٤ أباح للدويلات أن تتبادل التمثيل السياسي مع الدول الأجنبية وجعل للحكومة المركزية الحق في أن ترسم للدويلات الخطوط العريضة في هذا الشأن . وقد كان الغرض من هذا التعديل أن تنضم بعض الدويلات الى الأمم المتحدة ليكون لروسيا السوفييتية أكثر من صوت . وهذا ما حدث بالفعل إذ انضمت أوكرانيا وروسيا البيضاء الى هذه الهيئة الدولية الكبيرة .

ومثل هذا الوضع استثنائي بحت ، ذلك لأن القاعدة في هذا الصدد أن تحتكر الحكومة المركزية حق مزاولة السيادة من الناحية الخارجية ، ولا يكون للدويلات أى اختصاص في هذا الشأن .

٤٢ - وأما من الناحية الداخلية فان الدول المتصهرة في الدولة الاتحادية تحتفظ ببرلمان اقليمي وحكومة اقليمية وتتمتع ببعض الاستقلال الداخلي ، وأقول ببعض الاستقلال فقط لأن الحكومة الاتحادية والبرلمان الاتحادى يستطيع كلاهما أن يصدر نصوصا تسرى على جميع المواطنين في سائر الدويلات على النحو الذى سنراه فيما بعد .

ويلاحظ أن العلاقات بين سائر الدويلات انما تدخل في نطاق القانون الدستوري ، على عكس علاقات الدول المتعاهدة فيحكمها القانون الدولي العام . فالدويلات الداخلة في الدولة الاتحادية لا تستمد تنظيمها من معاهدة

دولية كما هو الحال في الدول المتعاهدة ، وإنما تستمد تنظيمها من دستور .  
وقد يقال ان هذا الدستور صدر في البداية بموافقة جميع الدويلات  
( أو بناء على معاهدة ) ولكنه على أية حال - بعد أن صدر - يعد دستورا  
لا معاهدة دولية ويفسر ويطبق ويعدل على هذا الأساس .

وإذا اردنا أن نورد بعض الأمثلة على الدولة الاتحادية في الوقت  
الحاضر فاننا نستطيع أن نجد العديد من الأمثلة . فنظام الدولة الاتحادية  
هو المأخوذ به في الولايات المتحدة الأمريكية ، وسويسرا ، ويوغوسلافيا ،  
والمانيا الغربية ، وكندا ، والمكسيك ، وفنزويلا ، والارجنتين ، والبرازيل ،  
والهند ، وأستراليا .

ويلاحظ أن سائر الفقهاء يعتبرون الاتحاد السوفييتي دولة اتحادية ،  
ولكن إذا نظر الإنسان الى نصوص الدستور السوفييتي ورأى ما نهد  
الدويلات من حق الانفصال فانه قد يقول بأنها تكون مجموعة من الدول  
المتعاهدة ولكن الحقيقة غير ذلك ، فهذه للرخصة الممنوحة للدويلات نظرية  
بجثة ولا يمكن أن تستعمل في الواقع ، فالامر الآن امر دولة اتحادية لا مجموعة  
من الدول المتعاهدة .

### المبحث الثالث

#### الكومنولث البريطاني

٤٣ - هذا الشكل ليس قاصرا على الكومنولث البريطاني ولكنه  
يمكن أن يضم سائر الدول المتخلفة عن الامبراطوريات وتصفية النظام  
الاستعماري ، كدول الامبراطورية العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر .

فهذه الدول تجمعها رابطة أو صلة مشتركة ليس فيها أي عنصر من  
عناصر السلطة التي تخيف الدول الأعضاء وتضغط على إرادتهم . وهذه  
الرابطة كان يمثلها الخليفة في القسطنطينية ، ويمثلها التاج البريطاني  
حاليا .

وهذا الشكل في الواقع يعد من أضعف الأشكال المركبة ، ولكنه يدوم  
طويلا . ربما لأنه لا يشل حركة الدول المشتركة فيه داخليا أو خارجيا .

# الباب الثاني

## الديمقراطية الغربية وقضية الحرية

٤٤ - ان النظرية العامة للدولة في الديمقراطية الغربية تعرف مفهوما معينا لقضية الحرية ، وهذا الوضع لا بد ان ينتج عنه فهم خاص لقضية السلطة . فالحرية ، اذا تحدثت فانما يكون تحديدها بالنسبة « لسلطة معينة » . او بعبارة اخرى فان قضية الحرية لا تعرض الا اذا تصور النظام السياسي ان هناك سلطة معينة يراد ترتيب حماية للانفراد ازاءها . فاذا قامت مجموعة من « القوى الضاغطة » ، واثرت فعلا في نشاط الافراد واخضعتهم لها فان النظام السياسي يكون مقصرا في حماية الافراد اذا هو تجاهل وجود هذه القوى الضاغطة ولم يدخلها في حسابه وهو يخطط لمفهوم الحرية .

وسوف نلم بقضية الحرية - في الديمقراطية الغربية - اذا نحن قسمنا هذا الباب الى اربعة فصول :

نخصص الفصل الاول : للاصول الايديولوجية لقضية الحرية ونشأة المذهب الحر .

ونجعل الفصل الثاني : لتطور المذهب الحر .

ونجعل الفصل الثالث : لجوهر الحرية في الديمقراطية الغربية .

ونخصص الفصل الرابع : لسلطة الشعب .

# الفصل الأول

## الأصول الايديولوجية لقضية الحرية

### ونشأة المذهب الحر

٤٥ - أن التأمل - بعمق - في النظرية العامة للدولة يكشف لنا عن حقيقة واضحة ، أن هذه الديمقراطية وهي تحدد مفهوم الحرية تصدر عن ايديولوجية معينة ، عن فكر مذهبى معين . وهذه الايديولوجية لم تتكون في بلد واحد ، ولم يضع خطوطها مفكر واحد وانما تكونت في عديد من البلاد وعلى امتداد زمن طويل .

واذا نحن عرضنا لتاريخ الفكر السياسى في الديمقراطية الغربية نجد انه يمتد في جذوره الأولى الى فجر التاريخ ، وقبل ميلاد المسيح .

١ - فهناك للفكر السياسى عند اليونان ، وقد اشترك فيه افلاطون وارسطو ولكل منهما كتاباته السياسية ونظريته في الدولة .

٢ - وهنا لك الفكر السياسى عند الرومان وقد قام على أكتاف بوليب وشيشرون .

٣ - وهنا لك الفكر السياسى في عصر النهضة ، وقد ضم كتاب « الأمير » لمكيافلى (١٥١٣) وكتاب « الجمهورية » لجان بودان (١٥٧٦) (١)

٤ - وهنا لك الفكر السياسى في القرنين السابع عشر والثامن عشر .

وقد شهدت هذه الفترة ثلاث ثورات : الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨ .  
والثورة الامريكية عام ١٧٧٦ والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

---

(١) انظر في دراسة شاملة لهما : محمد طه بدوى ومصطفى أبوزيد فهمى : النظريات السياسية ونظم الحكم الحديثة - الاسكندرية ١٩٥٨ ص ١٧٨ وما بعدها .

وبغير شك فإن مفهوم الحرية - الذى استقر لزمان طويل فى الديمقراطية الغربية - قد حددته الوثائق الدستورية التى صهرت عن هذه الثورات ، هذه الوثائق التى اثر فيها الفكر السياسى فى هذه الفترة ابلغ التأثير .

وبديهى ان هذا الفكر السياسى قد رأى فى تلك الفترة - محاولات فكرية - من دعاء للحكم المطلق ، ولكن الظروف السياسية فى ذلك الحين جعلت الجو مهيئاً لقبول الكتابات الديمقراطية وحدها . فكانت هذه الكتابات هى التى رسمت الأصول الايديولوجية لقضية الحرية .

وثمة حقيقة راسخة من خلال التاريخ ان الفكرة تؤثر دائماً ، ايجاباً او سلباً ، ولكنها اكثر ما تكون تأثيراً اذا كانت استجابة لمطالب البشر وتعبيراً عما يجيش فى صدورهم من آمال .

## المبحث الأول

### المذهب الحر

٤٦ - لقد كان المذهب الحر - وهو ما يسمى فى بعض الأحيان بالليبرالية او المذهب الليبرالى - هو الذى أرسى أسس الايديولوجية الكبرى التى ظلت الديمقراطية الغربية مستندة عليها لفترة طويلة من الزمان : بدأت من القرن السابع عشر واستمرت حتى القرن العشرين .

لقد قام المذهب الحر منذ البداية ليكون الايديولوجية ، ليكون الفكر السياسى الذى يصاحب النظام الرأسمالى ويدعمه (١) .

- 
- Sombart : L'apogée du capitalisme, 1932. (١)  
— Perroux : Le capitalisme, 1950.  
— Mantoux : La révolution industrielle au 18e Siècle, 1905.  
— Nef : La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain, 1954.  
— H. Sée : Histoire économique de la France, t 1.  
— Dobb : Studies in the development of capitalism.  
— Jean Marchal : Cours d'économie politique.

فالنظام الرأسمالي - كما نعلم - نظام اقتصادي واجتماعي يتميز بأهمية رأس المال النقدي ، والتفوق الاقتصادي والاجتماعي لحائزيه (١) . وفي عبارة أخرى فإنه يتميز بأن عامل الإنتاج من عمل ورأس مال يقسمان من طرفين مختلفين ، وترجع في هذا النظام كفة مقدمي رأس المال (٢) . فالنظام الرأسمالي يفترض دائما الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

وقد كان طبيعيا أن يقوم معه ، ويصاحبه ، فكر سياسي يخدمه ويدعمه ، ونظام سياسي يكفل له النماء والاستقرار .

فدراسة المذهب الحر في بدايته الأولى هي بذاتها دراسة النظام الرأسمالي في بدايته الأولى .

٤٧ - أما كيف جاءت الرأسمالية : فيمكن القول بأن القرن السادس عشر هو القرن الذي وجدت فيه البذور الأولى للنظام الرأسمالي . فقد وجدت ظروف في ذلك الحين أدت الى تغيير مائل في أنظمة القرون الوسطى . وقد بلغ من قوة تلك الظروف أن أطلق البعض عليها اسم « ثورة » ، وليس مجرد « تطور » . فقد ظهرت عدة عوامل جديدة منذ القرن الخامس عشر وبدأت تغير من معالم المجتمع الوسيط ، مجتمع القرون الوسطى . وكان بعض هذه العوامل داخليا نبع من داخل المجتمع ، وبعضها خارجيا وفد اليه نتيجة ظروف خارجية .

فأما العوامل الداخلية فيمكن ردّها الى عاملين : ازدياد ثراء التجار ، ونمو سلطة اللوك .

وأما العوامل الخارجية فتتمثل في الفتوحات البحرية ، والارتفاع العام للأسعار ، والتقدم الفكري المصاحب لعصر النهضة .

فأما ثراء التجار فقد أدت اليه أسباب عدة أهمها ازدياد حركة التجارة بين الشرق والغرب نتيجة للمنافذ التي فتحتها الحروب الصليبية . فقد

---

— Blardone : Le circuit économique, 1, Le capitalisme, (١)  
1963, p. 90.

— Passet et Lagrange : Economie politique, systèmes (٢)  
et structures, 1965, p. 293.

كانت السيطرة العربية على البحر الأبيض المتوسط قد أغلقت المنافذ في وجه تجارة أوروبا الأمر الذي أدى إلى انقصار الكثير من المدن التجارية الساحلية في إيطاليا وغيرها . وقد كان من نتيجة ازدهار التجارة ازدهار المدن الحرة وتجمع الأموال في يد البورجوازيين . وهذه الطبقة الثرية من أبناء العامة - المتعطشة إلى الحرية المتطلعة في حقد إلى امتيازات نبلاء الاقطاع - أخذت ترمى إلى التخلص من السيطرة الاقطاعية فأئضمت بقوة إلى الملوك لتكون عوناً لهم ضد أمراء الاقطاع . ونمو سلطة الملوك من شأنه أن يضعف من النظام الاقطاعي ويحرمه من أهم أسباب وجوده ، فقد وجد النظام الاقطاعي منذ البداية نتيجة لضعف السلطة المركزية وحاجة الأفراد للحماية المحلية . فإذا أصبحت السلطة المركزية قادرة على منح الأفراد هذه الحماية فإن الاقطاع يفقد سبباً من أهم أسباب وجوده .

وبالإضافة إلى هذه العوامل التي نبهت من داخل المجتمع الوسيط: فإن عوامل أخرى وردت إليه من الخارج ساعدت في هذا التطور وكان أولها للكشوف البحرية . فقد استحدثت حركتها في أواخر القرن الخامس عشر ، ففي سنة ١٤٩٢ وصل كريستوف كولمبس إلى أمريكا ، وفي سنة ١٤٩٧ وصل فاسكو دي جاما إلى الهند ، وتكونت هناك إمبراطورية برتغالية . وفي سنة ١٥٠٠ وصل كابرال إلى البرازيل ، وفي سنة ١٥١٩ بدأ ماجلان رحلته الأولى حول العالم . وفي ذلك الحين كانت إسبانيا والبرتغال أقوى دولتين في هذا المضمار ، وكان طبيعياً أن يقوم البابا لاسكندر السادس عام ١٤٩٣ بتقسيم الأراضي الجديدة - التي اكتشفت والتي سوف تكتشف - بين هاتين الدولتين . وقد نتج عن هذه الكشوف أن تلتفت أوروبا - عن طريق إسبانيا - مقادير هائلة من المعادن النفيسة . وقد أرادت إسبانيا - بتنظيم خاص أعدته - أن تبقى هذه المعادن النفيسة فيها نهائياً ، ولكن ذلك التنظيم لم ينجح وأخذت المعادن النفيسة تتسرب بعدة طرق إلى بلاد أوروبا الأخرى . وارتفع رصيد أوروبا منها من سنة ١٥٢٠ إلى سنة ١٦٢٠ إلى خمسة أضعاف . فكان طبيعياً بعد ذلك أن يحدث تغير هائل في الروح السائدة في النظام الاقتصادي : فقد كانت للصور الوسطى تتميز بالاعتدال في البحث عن الربح ، في كراهية الربح من أجل الربح ، وأصبح الوضع نتيجة لهذه التطورات عكس ذلك تماماً ، وأصبح للتاجر سيد زمانه (١) .



وكان طبيعيا أن ينتج عن ازدياد المعادن النفيسة نوع من التضخم ، وذلك لأن هذه الكمية الهائلة من النقود من شأنها أن تزيد من القوة الشرائية لدى الأفراد في الوقت الذي قتل فيه السلع المعروضة نتيجة لانصراف مجموعة كبيرة من الأفراد الاذكيا من الانتاج الداخلي الى الملاحة البحرية والهجرة الى الأرض الجديدة بحثا عن الثراء السريع . وبينما شكا الشعب من ارتفاع الاسعار وضعف القوة الشرائية للنقود اذا بالتجار يحققون ثراء واسعا ، فتزداد الروح الجديدة حدة وانتشارا : روح الربح من أجل الربح ، والبحث عن لرباح الى غير حد . وقد كان طبيعيا أن ينتج عن ذلك طابع جديد يميز الفكر في عصر النهضة : أن الروح الانسانية التي كان ينحصر كل اهتمامها في المسائل الدينية أصبحت تتجه الى العلوم الدنيوية والمصالح المادية . فرجال عصر النهضة قد تميزوا بحبهم الشديد للحياة ، وبميلهم الى الترف والمتع اللذنية ، والرغبة في ممارسة الأعمال والتجارة والمال وتحقيق مزيد من الربح من ذلك كله (١) .

٤٨ - **الراسمالية التجارية** : يمكننا أن نطلق على النظام الذي ساد بين القرنين السادس عشر والقرن الثامن عشر اسم الراسمالية التجارية ؛ وذلك لأن هذا النظام - طوال هذه الفترة - قد تميز بسيطرة التاجر على المنتج . فالتاجر هو الذي احتل المكانة الاولى ، وخضع المنتج لتوجيهه وعمل لحسابه . ويرى البعض أن هذا التكيف للنظام الراسمالي وتسميته بالراسمالية التجارية هو تكيف غير صحيح (٢) . وذلك لأن النظم للقيمة قد عرفت أيضا طبقة للتجار ، فهي ليست بالطبقة الجديدة التي توجد هنا لأول مرة ويجب أن ينسب للنظام الاقتصادي إليها . ومن ناحية أخرى فإن وجود هذه الطبقة لم يترتب عليه تغيير أساسي في كيان العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في ذلك الحين . والحقيقة أننا نرى أن هذين السببين لا يكفيان لإلغاء تسمية الراسمالية التجارية ، فهذه الطبقة وإن كانت قد وجدت في سائر العصور إلا أنها - هنا - قد ميزت بوجودها للنظام الاقتصادي كله ، فهي التي سيطرت عليه وسيرت كل المنظمات وفقا لارادتها، حتى المنتجون

— Jean Marchal : op. cit. p. 52.

(١)

(٢) الدكتور زكريا نصر : تطور النظام الاقتصادي ص ١٠٢ وأيضا :

— Dobb : Studies in the development of capitalism.

خضعوا لارادتها وماروا وفق مشيقتها (١) فهي قد احتلت هنا أهمية خاصة وكان طبيعيا أن ينسب للنظام كله إليها على أساس أنها مركز الثقل ، وواسطة العقد .

٤٩ - الصناعة اليدوية : لقد بدأ النظام الرأسمالي صورته الأولى في الصناعة اليدوية ، فكان للتجار يشتررون المواد الأولية ويمهدون بها الى الحرفيين لتصنيعها مقابل أجر يتفق عليه مقدما . فالربح والخسارة ، وتوجيه عملية الانتاج كلها للتاجر . اما العامل الحرفي فانه أجير يتقاضى أجره . ولم يكن الحال كذلك قبل ظهور الرأسمالية ، فقد كان الحرفي هو الذي يشتري المواد الأولية ، ويقوم بتصنيعها ويبيعها لمن يشاء ، ويتحمل ما يمكن أن يعطيه السوق من ربح أو خسارة . وجاء للتاجر - مع الرأسمالية التجارية - ليحجب هذا الحرفي عن السوق ويتحول الى عامل أجير .

وكانت الصناعة في هذا العهد كلها صناعة يدوية ، وكان استعمال الآلات امرا استثنائيا ، فلم يتغير شيء في الفن الانتاجي القائم . وكانت للصناعة في أول الأمر صناعة منزلية ، تتم في منازل الحرفيين بأدواتهم الخاصة ، وفي بعض الحالات بأدوات يقدمها لليهم للتاجر . وقد لجأ التجار الى ذلك - بصفة خاصة - وهم يحاولون التغلب على عقبات التنظيمات الحرفية . فالانضمام الى التنظيم الحرفي لم يكن مباحا لكل فرد ، والتجار في حاجة الى قدر كبير من الانتاج ، ومن هنا فقد أغروا عددا من الأفراد بالعمل في ضواحي المدن بعيدا عن سلطة الطوائف الحرفية ( التي كان مجال سلطتها مقصورا على المدن وحدها ) فظهرت لذلك في عديد من البلاد - في انجلترا وفرنسا وإيطاليا - طائفة من الأفراد نصف عمال ونصف مزارعين، وتدرجيا توسع التجار في هذا المجال فأنشأوا المشروعات الصناعية . فاشترتوا أدوات الانتاج ووضعوها بكميات كبيرة في مكان كبير وجمعوا حشدا من العمال ليقوموا بالانتاج تحت اشراف التجار وتوجيههم . وهكذا ظهرت المصانع اليدوية في القرن الثامن عشر ، وأصبح الحرفي عاملا - بمعنى الكلمة - يساهم في عملية الانتاج بعمله فقط ، ويقدم للتاجر آلات الانتاج والمواد الأولية . وسار الانتاج على الفن الانتاجي القديم ، فكانت الرأسمالية تجارية ولم تكن صناعية . فالتاجر هو المسيطر على عملية الانتاج ، يبحث عن

الأسواق ، ويصدر للبلاد الأجنبية ، ويتحمل مخاطر الانتاج من ربح أو خسارة . ولم تكن نظرة العامل اليه كمنظورته الى المعلم في النظام الحرق . فالمعلم يملك مقدرا قليلا من أدوات الانتاج يأمل هذا العامل أن يشتري مثلها في يوم من الايام اذا هو عمد الى اقتصاد جزء من أجره ، أما التاجر الذي ينشئ المصانع فانه يستغل أموالا هائلة وامكانيات ضخمة لا يطمع العامل العادي في أن ينال مثلها طبقا للسير العادي للأمور . وهذا الوضع سوف يضع الاثنين في طبقتين منفصلتين ويفتح المجال للتناقض الطبقي ، والصراع بين الطبقات .

فالمصنع اليدوي اذا جمع العمال باعداد كبيرة في مكان واحد ، وغير من نظرتهم الى صاحب المشروع ، رتب أثرا هاما : أنه هيا السبيل الى الأخذ بمبدأ تقسيم العمل ، هذا المبدأ الذي يزيد من القوة الانتاجية للعمل بحكم ما يتضمنه من تخصص دقيق .

وهكذا فان الرأسمالية - في عهدها الأول - كانت رأسمالية تجارية ، وقد احتل مكان الصدارة فيها دول ثلاث : البرتغال في القرن السادس عشر ، وهولندا في القرن السابع عشر ، وانجلترا في القرن الثامن عشر .

#### ٥٠ - المذهب الحر :

هنالك من الكتاب من يتصور أن الرأسمالية مذهب سياسي ، ويعدها من المذاهب السياسية . والحقيقة أن هذا خلط واضح يقع فيه للأسف حتى بعض المتخصصين ، فالرأسمالية مذهب اقتصادي ، أما المذهب السياسي الذي يمثلها فهو المذهب الحر . أما لماذا نشأ هذا الخلط فلأن المذهب الحر قد انشأ منذ البداية كمذهب للطبقة البورجوازية التي أثرت في هذه المرحلة . لقد نشأت مع الرأسمالية - منذ البداية - طبقة جديدة حققت ثراء كبيرا ، وقد جاءت أصلا من طبقة العامة . فكانت تتطلع في حقد شديد الى الطبقة المسيطرة على السلطة السياسية - طبقة النبلاء - وكانت تتطلع الى فكر سياسي ترفعه في وجه هذه الطبقة ، فتمثل هذا الفكر في مبادئ المذهب الحر .

وكان طبيعيا أن تؤثر هذه النشأة في مفاهيمه ومبادئه تأثيرا كبيرا . وأن يكون أول ما يعني به هذا المذهب تحديد مفهوم الحرية ، ووضعها في مكانة أعلى من السلطة . فالسلطة في ذلك الحين هي سلطة النبلاء ولذلك

يجب تقييدها ، ويجب أن تكون الفكرة الأساسية في نظام الحكم الإيمان بالحرية وتدعيمها •

أما الحرية فأنها تصبح مرافقة لعدم التدخل في النشاط الفردي إلا في أضيق الحدود الممكنة • إن المذهب الحر ينطلق في هذا المجال من نقطة معينة : إن الخير كل الخير في أن تترك الدولة الناس أحرارا ، لا تتدخل في المجال الاقتصادي ، ولا تتدخل في المجال الاجتماعي ، أنهم أن أمنوا تدخل السلطة في نشاطهم فقد تمتعوا بالحرية •

لقد أراد المذهب الحر أن يحرر الفرد ، وهو في هذا الشأن قد استعان بفكرة القانون الطبيعي بعد أن جردها من المضمون الديني ، واستعان أيضا بنظريات العقد الاجتماعي • فكيف كان ذلك ؟

## البحث الثاني

### فكرة القانون الطبيعي (١)

٥١ - إن فكرة القانون الطبيعي كقانون أعلى من القانون الوضعي يستخلصه العقل وتعلو أحكامه على نصوص القانون الوضعي ، هذه الفكرة ليست بالفكرة الحديثة • أنها ليست من اختراع القرن السابع عشر والثامن عشر ، إنها قديمة قدم الفلسفة وترجع إلى أكثر من ٢٥٠٠ عاما خلت • وهي تعكس دائما معنى الإنسان إلى الوصول إلى مثل أعلى في التنظيم السياسي والقانوني ينشده ويتصور أنه العدالة التي يصبو إليها • ومن هنا فقد اختلف مضمون القانون الطبيعي باختلاف الاتجاهات • استعمله الذين يساندون الحكم المطلق واستند عليه أولئك الذين يرفضون الحكم المطلق •

٥٢ - إن الفقه السياسي عند اليونان قد عرف فكرة القانون الطبيعي وإن لم يفسح لها مكانة كبيرة • ذلك لأن مفكرى اليونان وفلاسفته كانوا

- 
- Leo Strauss : Droit naturel et histoire, trad. fr. 1954. (١)  
A.P. D'Entrèves : Natural law, an introduction to legal philosophy 1957.  
— Georges Gurvitch : L'idée du droit social, histoire doctrinale depuis le 17e siècle, Sirey 1932.  
— Henri Rommen : Le droit naturel, Paris, 1945.  
— L'Institut international de philosophie politique : Le droit naturel P.U.F. 1960, 2 vol.

- كقاعدة عامة - يخلعون على الدولة وقوانينها الوضعية قدرا كبيرا ، من الاحترام ، على أساس أن الدولة تمثل في نظرهم سلطان الخير ، ومن ثم فانهم لم يتصوروا أن يتمتع الفرد عن طاعة القانون الوضعي على زعم أنه يخالف القانون الطبيعي . بل ان سقراط - وقد عرض في كتاباته صراحة لهذه النقطة - لم يشأ أن يعفى الفرد من الخضوع للقوانين الوضعية حتى ولو كانت ظالمة أو مخالفة للقانون الطبيعي . فهو قد تخوف من نتائج هذا الوضع ، ذلك لأن الفرد لو كان حكما أخيرا في هذا الشأن لاستطاع في بعض الاحيان أن يتمتع عن طاعة القوانين العادلة مستندا على أنها ظالمة .

ولكن فكرة القانون الطبيعي - كقانون أعلى من القانون الوضعي - بدأت تظهر بشكل أكثر قوة ووضوحا من خلال مذهب الرواقية *le Stoicisme*

فقد كان يرى أن المثل الأعلى للانسان يتمثل في الخضوع للقانون الطبيعي الذي يعلو على القانون الوضعي ويحكم العالم كله بحكم صلاحيته لحكم الطبيعة الانسانية كلها .

٥٣ - وعرف الفقه السياسي عند الرومان فكرة القانون الطبيعي ايضا ونلمح في كتابات شيشرون ايمانه بوجود قانون ثابت خالد لا يتغير ، يتفق مع الطبيعة ويستخلصه العقل المحرك ، يعلو على القوانين الوضعية وينطبق على الناس كافة ، في كل زمان ومكان .

فالقانون الطبيعي - عند الرومان - اسبق في النشأة من القانون الوضعي ، أعلى منه قدرا ، فالطبيعة هي التي فرضته ، والعقل هو الذي يستخلصه ويستنتجه فهو بمكانته هذه واجب الاحترام من الجميع لا يستطيع أن يخرج عليه أحد .

٥٤ - أما في العصور الوسطى فقد استمرت فكرة القانون الطبيعي ، ولكن تطورا أساسيا دخل عليها . فقد فقدت « الطابع العقلي » ليحل محله « الطابع الديني » . فالقانون الطبيعي عند الرومان واليونان يصدر عن طبيعة الأشياء ويستخلصه العقل . أما في ظل الفقه الكنسي فإن الله خالق الطبيعة هو الذي يلهمه للبشر ويضعه في قلب كل انسان . فهذا القانون هو تعبير عن ارادة الله ، ولكن الانسان يستطيع أن يدركه بعقله ، ولكن هذا الادراك - وحسن الامام به - خاضع لأشراف الكنيسة ورجالها باعتبارها المشرفة

على شئون الدين وكل ما جاء به الله من احكام . فالكنيسة الكاثوليكية  
اذ تخضع القانون الوضعى للقانون الطبيعى تخضع الملوك للبابا . فالملوك  
يصدرون القانون الوضعى ، وهم فى ذلك مقيدون بقواعد القانون الطبيعى ،  
هذه القواعد التى تشرف الكنيسة على حسن استنباطها . فالملوك فى النهاية  
يخضعون لاشراف الكنيسة وسلطة البابا .

#### ٥٥ - الفقيه الهولندى جروسيوس :

فى القرن السابع عشر دخل تطور أساسى على هذه الفكرة تحررت على  
اثره من سلطان الكنيسة ، وقد بدأ هذا التطور فى كتابات الفقيه الهولندى  
« جروسيوس » Grotius ( ١٥٨٣ - ١٦٤٥ ) وبصفة خاصة فى مؤلفه  
الشهير De jure belli ac pacis قانون الحرب والسلم الذى صدر  
عام ١٦٢٥ . فهذا المؤلف وإن كان يهتم بالعلاقات الدولية والقانون الدولى  
العام فانه قد تضمن الكثير عن فقه صاحبه فى القانون الطبيعى .

فالقانون الطبيعى - عند جروسيوس - ينبع من « الطبيعة الاجتماعية  
للمائة » . « ان ام القانون الطبيعى هى الطبيعة ذاتها التى مازالت تدفعنا الى  
الالتقاء بآمراننا حتى وان كنا لسنا فى حاجة الى شئ » . « فالقانون الطبيعى  
- إذن - ينبع من طبيعة الانسان دون حاجة الى تدخل المشرع الذى يصدر  
النصوص الوضعية . فهو - أى القانون الطبيعى - عميق فى طبيعة الانسان  
الى حد ان الله سبحانه وتعالى لا يستطيع أن يغير منه لأنه لا يستطيع أن  
يغير من طبيعة مخلوقاته . فكما أن الله لا يستطيع أن يجعل من اثنين زائد  
اثنين أكثر من أربعة فانه لا يستطيع أن يجعل من الامر السيئ بطبيعته  
حسناً ، او من الامر المخالف لطبيعة الأشياء امراً سليماً » .

فالقانون الطبيعى لا يستمد قوته من سلطة فرضته ، أو جزء يوقع  
عند مخالفة احكامه ، وانما يستمد قوته من طبيعته الخاصة ، من تسلطه  
الذاتى على الضمائر . ومادام هذا القانون ينبع من طبيعة الانسان ،  
فانه يصعب - كالطبيعة ذاتها - لا يتغير . أنه عام ، ثابت ، ينطبق فى جميع  
العصور وعلى جميع الناس .

ولكى نصل الى تمييز أو استخلاص قواعد القانون الطبيعى فان جروسوس اثار باتباع أحد طريقتين :

طريق مباشر وفورى : يتلخص فى مزيد من التأمل ، يستطيع الانسان بواسطته أن يستنتج - من الطبيعة الآدمية - مجموعة من القواعد تصبح بمثابة القواعد الأساسية فى القانون الطبيعى .

وطريق آخر غير مباشر ويحتاج الى وقت : ويتلخص فى ملاحظة الاستعمال العام للقواعد فى العديد من الأمم ، فاذا رأينا الناس فى عدة أمم قد استقروا على قواعد سلوكية معينة فان هذا دليل على أنها من قواعد القانون الطبيعى .

وتبدأ قواعد القانون الطبيعى - عند فقيها هذا - فى مجال القانون الخاص :

- ١ - فهناك أولا احترام ما يملكه كل فرد ، « ما أملكه أنا وما تملكه أنت » ، وهذا مبدأ الملكية الفردية . ويتلوه الاعتراف بحق الملكية .
- ٢ - ثم مبدأ احترام العقود ، والوفاء بالالتزامات التعاقدية .
- ٣ - ثم مبدأ الالتزام بتعويض الأضرار التى يسببها الانسان لممتلكات الآخرين .

ثم أخذ « جروسوس » ، ينقل من مجال القانون الخاص الى مجال القانون العام مستعملا نفس الوسائل . فبه مثالا قد اعتبر أن الالتزام العبرى أحد النتائج الأساسية للطبيعة الاجتماعية ، « حما منه أساس القانون الخاص » ، ثم مده بعد ذلك لكونه أساس القانون العام . فالهالة عنده ناتجة لتقارب الارادات بين أفرادها الكائنين لها . فبه ما كانت تملك من سلطان عليهم ، فى بداية الأمر - ، أنما اكتسبت مالا من سلطة طينة املا المتدنى ، أبرموه قيا بينهم وخضعوا بمقتضاء لسلطتها . فالحتم البشرى ، « الدالة القائمة عليه » ، لا توجد تلقائيا ، لا توجد من تلقاء نفسها ، وإنما توجد نتيجة لتلقى الارادات بين الأفراد .

٥٦ - فالدولة - عنده - مجتمع بشرى يقوم على أساس تعاقدى ويركز فى يده علاقات السلطة العامة والقانون العام . ولكن هذا المجتمع -

بعد نشأته التعاقدية - لا تقتصر حياته على حياة الأفراد الذين كونوا هذا التعاقد لأول مرة ، بل يستمر - مع توالى الأجيال - على مر السنين . وهكذا تستمر الدولة حتى بعد فناء الجيل الأول الذى كونها .

أما هدف هذه الدولة ، هذا المجتمع البشرى ، وهما عنده مترادفان ، فهو التمتع المشترك بالحقوق التى يعترف بها كل فرد للآخرين والتمتع بالمنفعة العامة . وتحقيق الخير العام للدولة يمثل القاعدة العليا الواجبة الاحترام من الجميع ، والحقوق الفردية كلها يجب أن تخضع لما يمليه الخير للعام من اعتبارات .

فحق الملكية من الحقوق التى يحميها القانون الطبيعى ، وحق الدولة فى نزع الملكية للمنفعة العامة هو أيضا من الحقوق الطبيعية .

ومفهوم الحرية - فى فقه هذا الفقيه - مفهوم تجارى الى حد كبير . « فالحرية عنده شئ يمكن أن يكون محلا للتجار ، وللتعاقد » والفتح ، والتقاعد ، . فهو مع اعترافه بالحرية كحق من حقوق الانسان الطبيعية فانه اجاز للانسان أن يتنازل عنها فى تعاقد يبرمه . ويفقدها الانسان أيضا اذا سقط أسيرا فى حرب ، ومن هنا فانه قد أجاز فى النهاية نظام الرق وحق الفتح (١) .

ويعاب عليه فضلا عن ذلك أنه لم يصل بفقه القانون الطبيعى الى خدمة المبدأ الديمقراطى ، فهو قد ربط بين الملكية والسيادة ، ورأى فى السيادة شيئا شبيها بالملكية ، ومن هنا فان سلطة الأمير على رعاياه تشبه الى حد بعيد سلطة المالك على عبيده . وانها لنتيجة تعسة الى حد بعيد . فالتعبد الاجتماعى الذى أبرمه الأفراد كان لتدعيم الحكم المطلق ، ولعلمها رغبة أكيدة

- 
- Prélot : Histoire des idées politiques, p. 324 et ss. (١)  
— Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t. 1, p. 323, et ss.  
— W.S.M. Knight : The life and works of Hugo Grotius, London, 1925.  
— Vreeland : Hugo Grotius, the father of the modern science of international law, New-York, 1917.



عنده أن يخلق في الدولة سلطة قوية تسهر على النظام والامن ، فتوفر السلام والهدوء وتزداد حركة المبادلات والتجارة . لقد أراد أن يخدم الرأسمالية التجارية ولكن على طريقته الخاصة ، فقدم لها سلطة قوية في الداخل ، وقد كان لهما تنظيما للعلاقات الدولية على أساس من القانون الطبيعي ، فقد كان كتاب « قانون الحرب والسلم » مخصصا في جزء كبير منه لهذه الناحية بالذات .

ووعلى الرغم من هذه العيوب فإن كتابات هذا الفقيه يظل لها فضل تحرير القانون الطبيعي من سلطان الكنيسة الامر الذي فتح الطريق عريضا أمام المحاولات التي جاءت بعده لتدعم المذهب الحر وتجعل القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي في خدمة الحريات العامة . وبالإضافة الى ذلك فإنه يعد بكتابه السابق أحد الرواد الأوائل في تنظيم العلاقات الدولية والقانون الدولي العام .

### البحث الثالث

#### العقد الاجتماعي عند لوك (١)

٥٧ - لقد كسب المذهب الحر كثيرا بكتابات المفكر الانجليزي الكبير ، جون لوك ، John Locke فقد جعل مبادئ القانون الطبيعي في خدمة الحريات الفردية ، فليس غريبا أن يرى البعض فيه « ميلادا للحررية » (٢) ويرى الآخرون فيه « أبا للفردية الحرة » (٣) .

ولعل الفترة التي عاش فيها جون لوك في إنجلترا هي التي دفعته الى الاهتمام بقضية الحرية ثم الاندفاع الى مسانحتها . فقد ولد ذلك المفكر

- 
- (١) Paul Janet : Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 5e éd. t. 2 p. 199.
  - Jean-Jacques Chevalier : Les grandes oeuvres politiques.
  - Jean Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t. 1. p. 374
  - George Sabine : A history of political theory, 1949.
  - Prélo : Histoire des idées politiques, p. 375.
  - Prélot : op. cit p. 375. (٢)
  - Touchard : op. cit. p. 374. (٣)

الكبير عام ١٦٣٢ في ورنجتن بمقاطعة سومرست ، ولد في أسرة بيوريتانية متحمسة ووجد أباه قد شارك في أحداث ثورة ١٦٤٨ في بلاده وحارب في صفوف البرلمان . ولما التحق جون لوك بجامعة لكسפורد كانت الجامعات الانجليزية تموج بالتيارات السياسية المختلفة ، وعلى الرغم من أنه قد اختار دراسة الطب فإنه لم يستطع أن يبتعد عن الاهتمام بالفلسفات والدراسات السياسية وكانت هذه الدراسات التي دخلها كهاوى هي التي خلقت ، بخلود كتابه عن « الحكومة المدنية » الذي أصدره عام ١٦٩٠ (١) وأعد خطوطه الكبرى وهو في المنفى في هولندا عام ١٦٨٣ فرارا من اضطهاد أسرة ستيوارت . ولم يعد الا عام ١٦٨٨ عندما قامت الثورة وأنهت حكم هذه الأسرة ، واستدعت لحكم البلاد أسرة مالكة جديدة « أسرة أورانج » . فنحن نعرف أن أسرة ستيوارت هي التي كانت تحكم إنجلترا في القرن السابع عشر ، وقامت ثورة ١٦٤٨ التي قادها كرومويل وأعلن - على أثرها - الجمهورية ، ولكن أعيدت الملكية مرة أخرى - لنفس الأسرة عام ١٦٦٠ . وقامت الثورة مرة ثانية عام ١٦٨٨ - لتسلك آل ستيوارت بمبادئ الحكم المطلق - فألغت حكم آل ستيوارت نهائيا واستدعت الى حكم البلاد أسرة جديدة هي أسرة «أورانج» . وقد استمرت هذه الأسرة بجورها حتى عام ١٧١٤ ، ثم آل الحكم الى الأسرة المالكة الحالية .

فهذا الطبيب الفيلسوف قد عاصر ثورتين ، ثورة ١٦٤٨ وكان عمره ستة عشر عاما ، وثورة ١٦٨٨ التي كان - الى حد ما - من المساهمين فيها والمدافعين عنها . ومات عن ٧٢ عاما - سنة ١٧٠٤ - بعد أن أدى للمذهب الحر أجل الخدمات وجعل مبادئ القانون الطبيعي تعمل في خدمة الحريات الفردية .

#### ٥٨ - نظرية العقد الاجتماعي :

لقد استعمل لوك نفس الوسائل التي استعملها زميله الانجليزي « هوبز » لتدعيم الحكم المطلق : وأعنى بها حالة الطبيعة ، والعقد الاجتماعي ، ولكنها استعملت هذه المرة لتقويض الحكم المطلق .

فقبل ان تنشأ الدولة كان الناس - في نظر لوك - يعيشون حالة الطبيعة ، كلهم احرار ومتساوون ، يملكون من قوة الادراك ما يصلون به الى قواعد القانون الطبيعي . ( وهذه هي فكرة القانون الطبيعي الذي ينبع من الطبيعة الآدمية ويمكن للعقل أن يستنتجه ويصل اليه ) . وفي حالة الطبيعة هذه لا توجد سلطة عامة ، ولا يوجد مجتمع سياسي . توجد الأسرة فحسب تعيش تحت سلطة رب الأسرة .

ولم تكن حالة الطبيعة هذه بالحالة السيئة ، بل كانت حالة سلام وأمن ومساعدة متبادلة بين الأفراد . انها حالة محتملة تماما ، ليست بالقاسية وليست بالشديدة الكمال . لقد كانت حالة تمتع فيها الأفراد بالمساواة والحرية الكاملة . فالأفراد متساوون تماما ، يتمتعون بحرية كاملة ، ولكنها ليست بالحرية المطلقة التي لا تعرف حدا . أن القانون الطبيعي يضع لها قيودا ، وهو يقيد كل فرد في استعمال حريته بما لا يضر بحرية الآخرين ، فكل انسان يملك من قوة الادراك ما يجعله يمتنع عن الاعتداء على حياة الناس وأموالهم . والأفراد أيضا يتمتعون فيها بحق الملكية . فقد وهب الله لهم الأرض ، ولكنهم أدركوا بعقولهم أن يكون استعمالها على الوجه الذي يحقق لهم النفع . ومن هنا فقد جاءت الملكية الفردية للأرض ، فيملك كل فرد منها ما يستطيع أن يستغله بجهد وعمله .

فحالة الطبيعة تعرف الحرية والمساواة والملكية .

٥٩ - كيف خرج الانسان من حالة الطبيعة وانشأ الجماعة السياسية؟

إذا كان هذا شأن حالة الطبيعة ، حالة حسنة لا تهدد الأفراد بالفناء ، فلماذا خرج منها الفرد الى حياة المجتمع السياسي ؟

إذا كانت حالة الطبيعة حالة حسنة ، فان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها الى حالة أحسن . فقد كان الاعتداء على الحقوق الطبيعية - وهو اعتداء يمكن أن يحدث - ليس له جزء منظم ، فالامر في هذا الشأن يعتمد على العدالة الفردية ، فعلى كل انسان أن ينتصر لنفسه بنفسه ويأخذ حقه بيده . فهو في كل نزاع خصم وحكم . وبما أن الأفراد متساوون فانهم يمكن أن يندفعوا في منازعات لا تنتهي اما بدافع الكرامة أو الدافع عما يتصورون -

ولو خطأ - انه الحق • فليس هناك تنظيم لسلطة العقاب ، وهو أمر يهدد - بلا شك - التمتع الهادئ بالحرية والملكية والمساواة •

فحالة الطبيعة - على ما فيها من حريات طبيعية - تنقصها القوانين ، والقضاة الذين يفصلون بين الناس في حيدة تامة ، وسلطة تقوم على تنفيذ الأحكام وإقامة العدل بين الناس • وهذا ما يجب أن تأتى به الجماعة السياسية •

من أجل هذا كان لابد من الخروج من حالة الطبيعة وإنشاء المجتمع السياسى الذى يتمثل فى الدولة ، فكيف ينشأ ؟

يرى لوك - فى هذا المجال - أن الرضاء ، والرضاء وحده ، هو الذى ينشئ الجماعة السياسية ، انه وحده أساس كل سلطة شرعية ، فالفتح ، والقوة ، وسيلتان لا تصلحان لإقامة حكومة شرعية • فالسلطة الشرعية - فى المجتمع السياسى - لابد أن تستند على رضاء الشعب • ومن هنا جاءت ضرورة العقد الاجتماعى •

وفى هذا العقد تنازل كل فرد من أفراد الجماعة عن سلطته فى تنفيذ الجزء المترتب على مخالفة القانون الطبيعى ، ووضعت هذه السلطة فى يد الجماعة ذاتها • فالشرط الاساسى فى العقد أن الجماعة السياسية وحدها هى التى تملك سلطة الجزء عند مخالفة القانون الطبيعى • ولذلك فان سائر الافراد الذين ينضمون اليها مستقبلا يقبلون هذا الشرط ويتنازلون بمجرد انضمامهم عن سلطتهم السابقة فى اقتضاء حقهم بأنفسهم • ورضاء الأفراد وقبولهم يمكن ان يكون ضمنيا بمجرد استقراهم على أرض الدولة التى اختاروها •

ولكن هذه السلطة التى اقامها العقد الاجتماعى لتعلو على الافراد - ولنسميها سلطة الدولة أو الملك أو الأمير - ليست سلطة استبدادية ، وليست سلطة مطلقة • انها أولا طرف فى هذا التعاقد ، وهذا وضع شديد الأهمية يترتب آثارا مامة • وهى مقيدة بالهدف الذى قامت من أجله وهو حماية أرواح الافراد وصيانة حرياتهم وممتلكاتهم ، وبالتالي فانها لا تمتد الا بقدر الهدف الذى قامت من أجله وهو الخير للعام •

ومن هنا فإن دخول الأفراد في العقد الاجتماعي وانطوائهم تحت سلطة الدولة ينقص ، ينقص فقط ، من الحريات العامة التي تمتعوا بها في حالة الطبيعة ، وهذا الانقاص يكون بالقدر اللازم لتحقيق الخير العام للجماعة كلها ، فالفرد هنا لا يتنازل عن كل حرياته للدولة ، وإنما عن جزء منها فقط لتحافظ الدولة له على الباقي بطبيعة الحال . وبما أن الدولة ، أو الملك ، أو الأمير ، طرف في التعاقد فإنه يظل ملزماً بشرطه . فإذا ما أخل الملك بهذه الشروط وصادر الحريات العامة فإن ذلك يصبح مدعاة لانتهاء هذا التعاقد ، فحق الثورة حق مشروع عنده .

#### ٦٠ - التمييز بين السلطات :

وقد حرص جون لوك على أن يشير إلى ضرورة الأخذ بمبدأ معين كوسيلة لكفالة الحريات العامة . وهذا المبدأ هو مبدأ الفصل بين السلطات ، أو بعبارة أدق مبدأ التمييز بين السلطات .

فهو يرى أن الفرد في حالة الطبيعة كان يملك سلطتين مختلفتين نزل عنهما للجماعة السياسية : أولاً سلطة عمل القوانين اللازمة للمحافظة على المجتمع ، وثانيتهما سلطة توقيع الجزاء عند مخالفة قواعد القانون الطبيعي . ومن أجل ذلك فإنه قد حرص على وجوب التمييز بين سلطات ثلاث :

السلطة التشريعية التي تضع القوانين ، والسلطة التنفيذية التي تسهر على تنفيذ القوانين تنفيذاً يومياً وتشرف على الفصل في الخصومات ، والسلطة الاتحائية التي تشرف على شئون الحرب والسلام والعلاقات الخارجية بصفة عامة .

وقد ركز لوك كثيراً على وجوب الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ورأى في هذا الشأن :

#### ١ - أن عمل السلطة التشريعية يختلف عن عمل السلطة التنفيذية .

فالأولى تقوم بوضع القواعد العامة ، أما الثانية فتقوم على الإشراف اليومي على تنفيذ القوانين والفصل في الخصومات ، ولذلك فإن الأولى ليست في حاجة لأن تكون في حالة انعقاد مستمر ، إنها يمكن أن تنعقد في فترات متقطعة ، على عكس الثانية التي يجب أن تتصف بالاستمرار .

٢ - ان الجمع بين هاتين السلطتين بالذات يقود الى الطغيان والاستبداد ، ومن هنا يجب الا تجتمع السلطان في يد واحدة . أما السلطة التنفيذية والسلطة الاتحادية فيمكن اجتماعهما معا في يد واحدة . ربما لأن مهمة السلطة الاتحادية قريبة من مهمة السلطة التنفيذية .

٣ - ان السلطة الأولى هي السلطة التشريعية ، ومن ثم فان السلطة التنفيذية يجب ان تكون خاضعة لها . وان اسوأ ما يمكن ان يحدث في النظام السياسي ان تعتدى السلطة الثانية على الأولى . فالأفراد لم يقبلوا بالتنازل عن سلطتهم في عمل القوانين الا لهذه الهيئة ( البرلمان ) التي وجدوا أنها جديرة بالقيام بهذه المهمة . ومن هنا فقد قدم لوك للبرلمان الانجليزي السند الفقهي لرفض ادعاءات الملوك في المشاركة في العملية التشريعية أو الانفراد بتقرير الضرائب .

٤ - ان البرلمان وان تمتع عند لوك بمكانة خاصة فانه لا يتمتع بسلطة مطلقة .

فهو يرى ان السلطة التشريعية هي السلطة العليا ، انها « الروح الذي يعطي للدولة شكلها وحياتها ووحدةها » . ومع ذلك فانه يردد دائما ان سلطتها ليست مطلقة . فهي محدودة بالحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الأفراد ، فهي ما اقيمت الا لتكفل حسن التمتع بهذه الحقوق . فاذا ما خرجت عن مهمتها وصارت حق الملكية مثلا أو حرية من الحريات العامة فان لوك يعطي للأفراد حق الثورة عليها . فالسلطة التشريعية - في نظره - تظل مقيدة بما تعهدت به الجماعة السياسية كلها - في العقد الاجتماعي - عندما قبلت ان بتنازل الأفراد لها عن بعض حرياتهم الطبيعية مقابل ان تحافظ لهم على ما تبقى منها .

٦١ - أنه على نقيض زميله الانجليزي هوبز :

لقد كان جون لوك وكتاباتة عن العقد الاجتماعي من الأسانيد الفقهية الهامة التي قام عليها المذهب الحر وهو يحدد مفهوم الحرية في القرن الثامن عشر .

لقد كالت الضربات للشديدة لنظام الحكم المطلق نظريا وعمليا ، نظريا بالفقه الذى جاء به ، وعمليا بجهاذه المستمر فى صف البرلمان الانجليزى ضد أسرة ستيوارت الحاكمة فى ذلك الحين ، ولذلك فغير عجيب أن يكرمه دعاة الاستبداد جميعا ، الى حد أن أحدهم - وهو جوزيف دى مستر - كان يقول :  
« إن احتقار لوك هو بداية الحكمة » .

ولعله من المفيد قبل أن نمضى الى دراسة العقد الاجتماعى عند جان جاك روسو أن نشير الى فقيه انجليزى آخر سبق جون لوك ، واستعمل نفس وسائله الفكرية : حالة الطبيعة ونظرية العقد الاجتماعى ، وكان على نقيضه تماما ، وأعنى به توماس هوبز ( ١٥٨٨ - ١٦٧٩ ) .

لقد عاش توماس هوبز نفس الثورات التى عاشها جون لوك ، ولكنه أثر فى كتاباته أن يكون دعامة للحكم المطلق . ومن هنا فقد أخرج كتابه *Leviathan* عام ١٦٥١ عبر فيه عن نظريته فى العقد الاجتماعى .

وهذه الكلمة التى جعلها عنوانا لكتابه تدل على وحش خيالى جاء ذكره فى الكتب الدينية القديمة على أنه من القوة والشدة بحيث لا تساويه قوة على وجه الأرض . وهو يعنى به فى نهاية المطاف الدولة . فالدولة عنده كائن صناعى ، كائن رهيب هائل من صنع الانسان .

وهذا الكائن الصناعى كيف نشأ ، وما حدود قوته ؟ هنا يبدأ هوبز خطواته الذمينة يصور أولا حالة الطبيعة ثم العقد الاجتماعى .

١ - أما حالة الطبيعة عنده فهو يراها سيئة بل وشديدة السوء . فالفرد بطبيعته منافس للفرد الآخر ، لديه نفس الآمال ، ويملك قدرا من القوة الجسدية أو المادية يستطيع به أن يقضى على الفرد الآخر . فحالة الطبيعة حرب دائمة بين « الفرد والفرد » وبين « الكل والكل » ، تعمل فيها رغبة القتال فى صدور الافراد بحكم ما بينهم من تنافس دائم . وفى مثل هذا الوضع لاتوجد حقوق مستقرة . فليس هناك « ملكى وملكك » ، وانما يملك كل فرد ما يقدر أن يحتفظ به بحكم قوته ، ويمكن لآخر أن ينزعه منه - أيضا - بحكم قوته . فليس هناك حقوق طبيعية سابقة على الدولة ، وليس هناك

د' يسمى بالقانون الطبيعي . فكل ما ينبع من طبيعة الانسان هو التنافس والانتقال .

٢ - كان لابد للأفراد أن يخرجوا من هذه الحالة السيئة ، فكان العقد الاجتماعي الذي نشأ على أثره هذا الكائن الصناعي الهائل « الدولة » .

وبمقتضى هذا العقد تنازل كل فرد لهذا الكائن الهائل ، صاحب السيادة الجديد ، عن حقه الطبيعي المطلق على كل شيء ، تنازل كل فرد عن كل حقوقه ، وجاء هذا التنازل تاما ومطلقا . فلو أنه كان جزئيا لا سستمرت الحرب بين الافراد بمقدار الجزء الذى احتفظوا به . فالتنازل تام ومطلق عن كل الحقوق بغير استثناء .

٣ - ان صاحب السيادة الجديد ليس طرفا في هذا التعاقد ، فليس هناك ثمة التزامات قانونية يمكن أن تقع على عاتقه . وبما أن تنازل الأفراد له قد جاء مطلقا ، فان سيادته تصبح - والحالة هذه - مطلقة لا يدخل عليها أى قيد . فهو قد تلقى حقا لا يقابه أى التزام .

٤ - ان الافراد بهذا التنازل المطلق قد جردوا أنفسهم من خلق معايير للحكم على الخير والشر ، والظلم والعدل . أنهم يخضعون في ذلك لما يراه صاحب السيادة وما يضعه من معايير . فالعدل هو ما يأمر به ، والظلم هو ما ينهى عنه . وليس للأفراد أن يعترضوا على قرارات صاحب السيادة ، فهم قد أحلوه محلهم ، وأعماله تنسب اليهم ، والتظلم منه يعد تظلما عن أنفسهم .

فمعيار الخير والشر ، والعدل والظلم ، هو القانون وحده . أما القانون نفسه فهو تعبير عن الخير والعدل ، لأنه يعبر عن مشيئة صاحب السيادة ، كل ما يراه صاحب السيادة حق وصواب . أما القانون الطبيعي فلا وجود له ، فليس ثمة قوانين تصدر في المجتمع الا تلك التى تصدرها الدولة صاحبة السيادة .

٥ - إزاء ذلك كله فانه من غير المتصور أن يعترف هوبز للأفراد بحق الثورة . ذلك لأن كل ما يصدر عن صاحب السيادة هو صواب وعدل .



ولجب هام لقاؤه هوبز على عاتق صاحب السيادة الجديد : هو أن يكفل للأفراد الأمن والسلام العام ، ولعله كان مدفوعا في ذلك الى أن هذا الهدف هو الذى سعى اليه الافراد وهم يبرمون للعقد الاجتماعى .  
وإذا ضعف صاحب السيادة فلم يكفل للأفراد الأمن والسلام فانهم في هذه الحالة - وهذه الحالة وحدها - يكون لهم حق الثورة عليه .

ان هذه النظرية مليئة بالاعطال ، مليئة بالتناقضات ، ولم نقف عندها كثيرا . فحسبنا أن نذكر أنها كسناد للاستبداد لم تدخل النظرية العامة للدولة في الديمقراطية الغربية ، ولم تؤثر في موطنها نفسه .  
وإذا كان لويس الرابع عشر - وهو من أكبر هواة الحكم المطلق في فرنسا - قد أعجب بها زمنا طويلا ، فان تيار الفكر الديمقراطي هناك قد اكتسحها فلم تترك في الوثائق الدستورية للكبرى أى أثر .

ولعل في ذلك تأكيدا للقاعدة التى أشرنا اليها آنفا : أن الفكرة في مجال السياسة لا تؤثر في البيئة المحيطة بها ألا بقدر تعبيرها عن حاجات هذه البيئة واستجابتها لمطالب أهلها .

## المبحث الرابع

### العقد الاجتماعى عند روسو (١)

٦٢ - جان جاك روسو أشهر من كتب عن العقد الاجتماعى ، كاتب فيلسوف ولد في جنيف عام ١٧١٢ من أسرة ذات أصل فرنسى ، ومات في فرنسا عام ١٧٧٨ فلم يشهد ميلاد الثورة الفرنسية الكبرى التى مهد

- 
- R. Derathé : Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, P.U.F. 1950. (١)  
— C.E. Vaughan : The political writings of Jean-Jacque Rousseau, Cambridge 1915, 2, vol.  
— P. Burgelin : la philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau P.U.F. 1952.  
— J.J. Chevallier : Les grandes oeuvres politiques, op. cit.  
— Touchard : Histoire des idées politiques, t. 2. p. 421.  
— Prélôt : Histoire des idées politiques p. 401.  
— Vedel : Manuel élémentaire de dr. constitutionnel, p. 21.

بكتابات السبيل لها . أما كتابه الشهير « العقد الاجتماعي » الذي صدر عام ١٧٦٢ (١) فقد كان أقوى المؤلفات على الاطلاق تأثيرا في فكر الثورة الفرنسية ، زود الجميع بمبادئه بايمان وقوة حتى لقد سمي بحق « انجيل الثورة الفرنسية » .

لقد استعمل روسو فيه نفس الادوات الذهنية السابقة : حالة الطبيعة ، والعقد الاجتماعي ، ولكنه وصل الى نتائج مغايرة تماما لتلك التي توصل اليها الذين سبقوه .

« يولد الانسان حرا ولكنه اليوم مكبل بالاغلال في كل مكان ، فكيف حدث هذا التحول ... » هكذا يبدأ روسو كتابه عن « العقد الاجتماعي » ، ثم يمضى بعد ذلك شارحا اسباب هذا التناقض الشديد بين الحالة الطبيعية للانسان حيث كان الافراد احرارا ومتساوين ، والحالة الحاضرة حيث يعيش الفرد مكبلا بالاغلال في كل مكان .

### ٦٣ - حالة الطبيعة عند روسو :

يبدأ روسو فيعرض لحالة الطبيعة الاولى التي عاشها الانسان ، ورأيه فيها يختلف عن رأى الذين سبقوه . فهي عند لوك حالة لا بأس بها ، ليست شديدة السوء وليست رائعة الجمال ، وهي عند هوبز حالة سيئة خطيرة ، انها حالة حرب دائمة وصادم بين « الفرد والفرد » وبين « الكل والكل » .

أما روسو فانه يرى فيها حالة ملؤها للسعادة والخير . انه يرى الفرد فيها « يشبع جوعه تحت شجرة ، ويروى ظمأه في أول نهر ، ويجد سريره تحت نفس الشجرة التي قدمت له غذاءه ... » . فحالة الطبيعة الاولى هي بذاتها حالة الفطرة التي خلق فيها الفرد وظل لالوف السنين ، كان الفرد فيها قويا وصحيح البدن ، ربما لا يجد فيها الا القليل الذي يكفيه ، ولكنه كان سعيدا يحيا في صحة وبلا شواغل . وفي مثل هذه

الحالة ما الذى يشغل بال الفرد « اذا كان قلبه فى سلام وجسمه فى صحة » ؟ .

ولكن حالة الطبيعة الاولى لم تشمل مرحلة واحدة فحسب ، بل رأت مرحلة ثانية جاءت نتيجة لظروف خارجية وتقدم الملكات فى الانسان . فهو لم يعد يرضى بحياة الوحدة ، حياة التشرد ، وانما تطلع الى حياة الاسرة . لم يعد يعيش متحررا من القيم الخلقية ، فهو وقد وجد ما هو ضرورى لحياته بدأ بتقييد بعض هذه القيم . وهو فى جميع حالاته تحفعه ملكتان من الملكات الذهنية : ملكة القبول او الرضى ، ملكة الاختيار ، والرغبة فى التقدم . وفى هذه المرحلة الثانية - من حالة الطبيعة - كان الافراد اكثر سعادة من المرحلة الاولى ، ولكنهم خرجوا منها نتيجة لصدفة تعة ، فقد اكتشفت الزراعة والتعدين . وقد تطلب كلاهما الملكية الفردية للارض وجعل التنافس اشد ما يكون بين الافراد ، وخلق التباين الشديد فى مستوى الثروة ، فكان ذلك كله بداية لعدم المساواة . وكان من شأن ذلك أن يبدأ المراك بينهم ، ويكثر الصراع ، فكان طبيعيا أن يغادروا حالة الطبيعة - حيث الاخطار بدأت تهددهم - الى الجماعة السياسية .

فالذى ادى بهم الى الجماعة السياسية تطور طبيعى ، قد يكون تطورا سىء الطالع ، ولكنه - على أى حال - لم يكن منه مفر (١) .

#### ٦٤ - العقد الاجتماعى :

واذا كانت هذه هى حالة الطبيعة فكيف تم الانتقال منها الى المجتمع السياسى ؟ أو بعبارة اخرى ما هو أساس هذه السلطة التى يزاولها الحكام على جماهير الحكومين ؟ اننا اذا نجحنا فى وضع الاساس السليم لسلطة الحكام فاننا نستطيع أن نحدد بالنسبة لكل سلطة ما اذا كانت هذه السلطة شرعية أم غير شرعية .

وفى هذا المجال فان روسو يرى أن السلطة السياسية لا يمكن أن تقوم مستندة على « تسلط الاقوى » ، فالاقوى لا تصل قوته - مهما

---

— Rousseau : Discours sur l'inégalité parmi les hommes. (١)  
1755 — publié par J.L. Le cercle dans les « Classique du peuple » .

كانت - الى الحد الذى يستطيع معه أن يكون - على الدوام - سييدا ما لم تتحول هذه القوة الى حق ، فحينئذ تصبح طاعته أمرا واجبا ، فالاستناد على تسلط الاقوى فيه قضاء على فكرة القانون من أساسها . ولا يمكن - من ناحية أخرى - الاستناد فى هذا المجال على حق الفتح ، فانه يثير نفس الاعتراضات التى يثيرها « تسلط الاقوى » ، فالقوة دائما لا ترتب حقا .

وما دام الامر يتعلق بأفراد أحرار ومتساوين فلم يبق الا الاتفاق - المبني على الرضا - كوسيلة لإقامة المجتمع السياسى . وهكذا فان هذا المجتمع يصبح تجمعا مبنيا على الرضا الحر ، هذا الرضا الحر الذى يتمثل فى العقد الاجتماعى .

#### ٦٥ - مضمون العقد الاجتماعى :

١ - ان حالة الطبيعة حالة حسنة ، واذا كان الافراد قد أرادوا أن يغادروها فلكى يصلوا الى ما هو أحسن ، لقد أرادوا أن يقيموا المجتمع السياسى ليجدوا فيه قدرا أكبر من المزايا . وهذه النقطة بالذات شديدة الأهمية لانها تلعب دورا هاما فى تحديد مهمة المجتمع الجيد الذى قام طبقا للعقد الاجتماعى .

٢ - فى حالة الطبيعة كان الافراد يتمتعون بحقوقهم الطبيعية وأهمها الحرية والمساواة . فالفرد كان - قبل العقد الاجتماعى - يملك حقوقا طبيعية أسبق فى المنشأة من المجتمع السياسى الذى انشأه العقد الاجتماعى . فالافراد هم بغير شك أسبق فى الوجود من هذا المجتمع ، وحياتهم الطبيعية أسبق منه أيضا فى الوجود .

٣ - ان الفرد بدخوله المجتمع لم يتنازل عن هذه الحقوق الطبيعية التى استمدها من الطبيعة ، لم يتنازل عنها جزئيا أو كليا . لقد احتفظ بها كاملة . ولكن كيف تم ذلك مع إبرام العقد الاجتماعى ؟

٤ - يقول روسو فى ذلك أن هذا العقد وقد أبرم بين أفراد أحرار متساوين كان الهدف منه أن يحصل هؤلاء على الامن والطمانينة دون أن يتنازلوا على الاطلاق عما يتمتعون به من حرية أو مساواة . ولذلك فلم يكن أمامهم سوى شئ واحد فقط : أن يفزل كل فرد نزولا كليا ، بكل حقوقه ، للجماعة بأسرها ، وكلما كان النزول كليا وبلا تحفظ كلما كان الاتحاد أكمل . . . .

وهذا النزول الكلي لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيتين ، بل على العكس ، فان طابعه « الكلي » الشامل هو الذى يحافظ عليها . فالتنازل باعتباره تاما ، كليا « فهو متساوى بالنسبة للجميع . وهكذابقى مبدأ المساواة . ونفس الشيء بالنسبة للحرية ، فمن حيث ان الافراد متساوون فان اياهم لن تكون له مصلحة في جعل التنازل مرهقا للآخرين . فكل فرد اذ يعطى نفسه لكل لا يعطيها لاحد . . » .

٥ - وهكذا يقيم روسو مبدأ « الحقوق والحريات الفردية » ، فالهدف من قيام الدولة هو المحافظة على حقوق الانسان . فاذا لم تحقق الدولة ذلك واعتدت على هذه الحقوق فانها تحرم نفسها من الحق في أن تآمر وتطاع .

فالدولة التي يتنازل لها الافراد عن كل حقوقهم وحرياتهم ستكون دولة قوية ، ولكنها - على قوتها - لن تستطيع أن تظلم احدا ، أو تنزل العسف بأحد . فافرادها جميعا يحكمهم مبدأ المساواة ، ومن ثم فليس لاحد منهم ان يجعل سلطة الدولة تزحق حرية من الحريات الطبيعية لانه - بحكم هذه المساواة - سوف يقاسى من ذلك شأنه شأن الآخرين .

وقد عبرت اعلانات الحقوق التي صدرت عن الثورة الامريكية ، والثورة الفرنسية ، عن هذه المبادئ ، عندما تضمنت من بين نصوصها :

« ان الافراد يولدون ويظلون أحرارا ومتساوين في الحقوق . . . وان هدف كل مجتمع سياسى ان يحفظ حقوق الافراد الطبيعية التي لا تتقادم » .

**٦٦ - الإرادة العامة :**

ما الذى يحدث نتيجة لهذا العقد الاجتماعى ؟ يرى روسو أن « كلا منا يضع شخصه وكل قوته تحت القيادة العليا للإرادة العامة . . . وفي مثل هذه الحالة فان العقد الاجتماعى سوف ينتج عضوا معنويا جماعيا ، عضوا واحدا بدلا من الاشخاص المتعاقدين » ، وهم بالضرورة كثيرون .

فهناك عضو جديد سوف ينشأ نتيجة لهذا التعاقد ، هذا العضو الجديد هو الجماعة السياسية كلها المكونة من كل الافراد المشتركين في هذا التعاقد . ان منطق المساواة يحتم أن نجعلهم جميعا دون استثناء « أجزاء » في هذا العضو الجديد .

وهذا العضو الجديد الذى يتمتع بالنسبة لكل الافراد بسلطة ذات سيادة،

له ارادته الذاتية ، وهذه الارادة هي التي تسمى « بالارادة العامة » *la volonté générale* وهذه السيادة التي يتمتع بها المجتمع السياسى بالنسبة لساائر الافراد المكونين له تحتم عليهم أن يخضعوا جميعا للارادة العامة .

ولكن كيف تتكون هذه الارادة العامة ؟ ان منطق المساواة يحتم أن يشترك في تكوينها كل أعضاء المجتمع بغير استثناء . فالارادة العامة هي للشعب كله ، يساهم في تكوينها كل الافراد المكونين له . « فاذا كانت الدولة تتكون من عشرة الاف مواطن فان كل مواطن يملك جزءا من عشرة الاف جزء من السلطة العليا » . وهكذا فان حق التصويت يجب أن يمنح للمجتمع ، طبقا « لبدأ الاقتراع العام » ، وعلى أن يعد من الحقوق للصيقة بشخص أى فرد .

فاذا جرت عملية التصويت في أمر من الامور ولم تجمع الاصوات على رأى معين ، كيف نستخلص الارادة العامة للشعب ؟ هنالك أغلبية ، وهنالك أقلية ، وقد اعتبر روسو أن رأى الأغلبية هو المعبر عن الارادة العامة للشعب . ولكن كيف ؟ انه يرى انه اذا عرض قانون ما على الشعب فانه لا يطلب منه أن يوافق عليه أو يرفضه وانما يطلب منه أن يقرر ما اذا كان هذا القانون يتفق أو لا يتفق مع الارادة العامة . والاقلية التي صوتت ضد القانون - ل مجرد أنها أقلية - تعد أنها قد أثبتت أنها قد أخطأت في التعبير عن الارادة العامة ، وأن ما تخيلته مخالفا لهذه الارادة العامة هو في الحقيقة متفق معها . فالارادة العامة عندما تظهر - نتيجة لحصول قانون معين على أغلبية الاصوات - تعد أنها إرادة الجميع بغير استثناء وليس فقط من صوتوا ضمن هذه الأغلبية .

#### ٦٧ - القانون تعبير عن الارادة العامة :

ان القانون يتمتع عند روسو بمكانة خاصة تذكرنا بمكانة السلطة التشريعية عند لوك .

فالقانون عند روسو يعد في قمة النظام القانونى ، والهيئة التشريعية تعتبر أعلى الهيئات في الدولة وهي التي تقود غيرها من الهيئات . وترجع أهمية القانون إلى ما يضعه من قواعد عامة تملك أن تؤثر في حقوق الافراد وحررياتهم « فسيادة الشعب انما تزول من خلال هذا القانون .

والقانون - عند روسو - هو تعبير عن « الارادة العامة » ، فهو يصدر عن كل الافراد ، ويخاطب كل الافراد .

## ٦٨ - السيادة تكمن في المواطنين جميعا :

قلنا ان روسو يرى أن ثمة عضو جديد ينشأ نتيجة للعقد الاجتماعى ، يعمل على الانفراد جميعا ، ويتمتع بسلطة ذات سيادة .  
أما فكرة السيادة فقد عرفها فقه القانون العام - قبل روسو - وفي عهد الملكية المطلقة ، فقد دافع ملوك فرنسا عن هذه السلطة العليا التى لا تعطوها سلطة عليا فى الداخل والخارج ، وصاغوا النظريات التى تعترف بهذه السلطة لهم وحدهم . فكان يقال مثلا « أن الملك يستمد سلطته من الله ومن سيفه » ، و « أن الملك امبراطور فى مملكته » ، الى غير ذلك من النظريات ، وكلها تستهدف تحرير الملوك من سلطة البابا فى الخارج ، وادعاءات أمراء الاقتطاع فى الداخل .

فالسيادة الآن قد عرفت قبل روسو . ولكن الجديد فى الموضوع هو تحديد العضو الذى يزاول هذه السيادة ، ولم يعد الملك أو أى فرد آخر ، وإنما أصبح الشعب كله .

فالسلطة العليا التى لا تعطوها سلطة أخرى فى الداخل أو الخارج تكمن فى المواطنين جميعا ، ان مستقرها هو الشعب كله وليس فردا بعينه .

## ٦٩ - السيادة لا تنتقل ولا تنجزا :

ان الارادة العامة لا يمكن التعبير عنها - عند روسو - الا بواسطة المجتمع السياسى نفسه . فالشعب نفسه هو الذى يصدر القوانين مباشرة ويقول روسو فى هذا الشأن : « ان السيادة لا يمكن الانابة فيها وذلك لنفس السبب الذى دعا الى عدم جواز التصرف فيها . فهى تتمثل أساسا فى الارادة العامة ، والارادة العامة لا يمكن الانابة فيها . فهى إما أن تكون هى ذاتها ، أو تكون شيئا آخر تماما ، ولكن لا وسط . فالقواب ليسوا ، ولا يمكن أن يكونوا ، مثليه . انهم عماله فحسب ، ولا يستطيعون أن يبرموا شيئا بصفة نهائية » ، ولكن كيف توضع القوانين ؟ ان الشعب - عنده - يجب أن يوافق عليها ، « وكل قانون لم يصدق عليه الشعب شخصيا ليس بقانون على الاطلاق » (١) .

ومن هنا فان روسو يرى أن السيادة لا تنتقل « ولا تقبل الانابة أو التفويض . ولذلك فان السيادة عنده تتعارض مع النظام النبائى . فالشعب

هو الذى يزول السلطة التشريعية ، واذا لم يستطع ذلك فانه على الاقل يجب أن يدعى للتصديق على القوانين ، لاتمرار القوانين بعد وضعها ، أما اللواب فمهمتهم تحضيرية بحتة ، وهم عمال لدى الشعب وليسوا ممثلية . والسيادة بعد ذلك لا تتجزأ ، ذلك لان الارادة العامة لا تكون كذلك الا اذا كانت ارادة المجتمع السياسى كله . اما اذا جزئت السيادة بين سلطات مختلفة تنفيذية وتشريعية وقضائية فان أى سلطة لن تعبر عن الارادة للعامة كلها وانما عن جزء من الارادة العامة . فالارادة العامة تعبر عنها كل الامة ، وليس جزء صغير من الامة . فكانه بذلك يرفض مبدا الفصل بين السلطات . واذا وجدت الحكومة ، ولا بد لها أن توجد ، فهي تعتبر - في نظره - مجرد عامل من عمال صاحب السيادة وليست شريكة له أو نائبة عنه . انها أداة من أدوات الشعب في تنفيذ القوانين الصادرة عنه . فالهيئة المكلفة بتنفيذ القانون لا يمكن أن توضع على قدم المساواة مع تلك التى تضع القانون .

وبالاضافة الى ذلك كله فالسيادة عند روسو مطلقة . فهو يرى في ذلك « ان الطبيعة تعطى لكل فرد سلطة مطلقة على جميع أعضائه ، والعقد الاجتماعى أيضا يعطى للمجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه » . (١) . فهو قد شبه الكائن السياسى الذى خلقه بالكائنات الادمية وسوى بينها في الحكم . ولكنه لم يتصور أن يتمتع صاحب السيادة بسلطة استبدادية ، أو تكون له مصلحة مغايرة لمصلحة الافراد المكونين له (٢) . ان صاحب السيادة - الشعب - لا يستطيع أن يكلف الافراد بأمور ليس فيها نفع للمجتمع ، ففي ظل قانون العقل كما هو في ظل قانون الطبيعة ليس هناك شىء بلا سبب .

فصاحب السيادة عند روسو ذو سلطة مطلقة ، ومع ذلك فقد انتقلت الى كل حقوق الافراد وحررياتهم الطبيعية ليمنحهم - عوضا عنها - حقوقا مدنية يميزها - عند روسو - أنها أصبحت حقوقا حقيقية بحكم ما تتمتع به من حماية السلطة العامة . وقد كانت هذه النقاط من أكثر ما أثار الجدل والنقد في مذهب هذا الفكر الكبير . فمن الناس من يروونه داعية من دعاء المذهب الحر الفردى النزعة ، ومنهم من يروونه من مؤيدى السلطان

— Contrat social, livre 2, chap. 4.

(١)

— Op cit. livre un, chap. 7.

(٢)



## الكلية للدولة (١) .

وليس هذا هو النقد الوحيد الذي يمكن أن يوجه إلى هذا المذهب ، ومع ذلك فإن جان جاك روسو وكتابه عن « العقد الاجتماعي » ، كان من أكثر ما أثر في الإطار للفكرى للديمقراطية الغربية . ومن أكثر ما أثر في الوثائق الدستورية الكبرى التي صدرت عنها في القرن الثامن عشر .

## البحث الخامس

### مونتسكيو والفصل بين السلطات (٢)

٧٠ - لقد كان مونتسكيو مختلفا في نشأته ومنهجه عن جان جاك روسو فهو لم يكن كروسو من الطبقة الكادحة ، بل ولد في أسرة من النبلاء في قصر De Labrède قريبا من بورجو ( في فرنسا ) ، ولد في عام ١٦٧٩ وتوفي في باريس عام ١٧٥٥ . بدأ حياته مستشارا في برلمان بورجو - والبرلمانات في ذلك الحين تشبه محاكم الاستئناف عندها الآن - وأصبح رئيسا له وهو في السابعة والعشرين من عمره . ولكنه - مع هذه البداية اللمعة - لم يكن راضيا عن عمله القضائي ، فسرعان ما تركه وتفرغ للكتابة في التاريخ والأخلاق والسياسة .

وقد ظهرت له في البداية مؤلفات صادفها التوفيق ، وقد دفعه هذا النجاح إلى مزيد من البحث والدرس ، وفي عام ١٧٤٨ ظهر مؤلفه الخالد « روح القوانين » L'Esprit des lois . وقد لقي من التوفيق نصيبا كبيرا إلى حد أنه قد طبع اثنين وعشرين مرة في عامين اثنين .

- 
- John W. Chapman : Rousseau : totalitarian or liberal ? (١)  
New - York, 1956.
- L.H. Barckhausen : Montesquieu, ses idées et ses (٢)  
oeuvres d'après les papiers de la Brède, 1907.
- Joseph Dedieu : Montesquieu, l'homme et l'oeuvre, 1943.
- Pierre Barrière : un grand provincial : Charles — Louis de  
Secondat, baron de Montesquieu, 1946.
- Prétot : Histoire des idées politiques, p. 385.
- Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t.2. p. 392.
- J.J. Chevallier : Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à  
nos jours. op. cit.
- Vedel : Manuel élémentaire. op. cit. p. 15.

والحق ان هذا المؤلف كان نتيجة بحث عميق وتأمل شامل ودراسة متصلة بذلها صاحبه طوال عشرين عاما ، مقيما ومتجولا في عديد من البلاد .

وهذا المؤلف «روح القوانين» يضم بين دفتيه ثروة ذهنية ضخمة قد لا يتسع المجال هنا لدراسة شاملة لكل جوانبها . ولكن جانباً معيناً بالذات يهمنا أن نعرض له : وهو المتعلق بقضية الحريات العامة .

وفي هذا المجال فإن مونتسكيو كان مختلفاً في منهجه عن جان جاك روسو ، فهو لم يلجأ الى العقد الاجتماعي وحالة الطبيعة ، لم يركز جل اهتمامه على « من الذى يزاوِل السلطة » وإنما على « كيف تزاوِل السلطة » . وعالج الحريات انعاماً من زاوية جديدة عندما فرق بدقة بين « سلطة الشعب » و « حرية الشعب » .

#### ١ - سلطة الشعب وحرية الشعب

##### ٧١ - كيف تزاوِل السلطة :

هذه هى الزاوية الجديدة التى واجه مونتسكيو من خلالها قضية الحريات العامة .

فالشعب - عند روسو - يصبح حراً اذا ما عبرت القوانين عن « الإرادة العامة » . أما مونتسكيو فإنه لم يواجه الامور بنفس الشكل . فالديمقراطية عنده تتحول الى طغيان اذا ما حاولت الاغلبية - وهى تصدر القوانين - مصادرة حريات الاقلية . فالهم عنده ليس من الذى يصدر القانون ، ليس من الذى يزاوِل السلطة ، وإنما مضمون القانون ، والقواعد القانونية التى تضمنها . ولذلك فقد فرق بدقة بين « سلطة الشعب » و « حرية الشعب » ، وقال ان وجود الاولى لا يعنى بالضرورة وجود الثانية . فقد تكون السلطة للشعب ولكن الحريات العامة ليست مكفولة ، ليست مكفولة للاقلية .

وقد تأثر مونتسكيو فى هذه النقطة - كما تأثر فى كثير من النقاط - بالنظام السياسى السائد فى انجلترا . فانجلترا عرفت الحياة النيابية منذ القرن الثالث عشر ، وكان من الطبيعى أن تبرز الاوضاع الديمقراطية تقدماً واضحاً خلال خمسة أو ستة قرون « وأنيكون ذلك كله محل اعجاب الفقيه الفرنسى الكبير . فلا عجب أن يتخذ منها مثلاً على ما يريد ، فهو يقول

في هذا الصدد : « ان الفرد في انجلترا لن يحقق به اى اذى - في حريته - حتى ولو كان له اعداء بعدد ما في رأسه من شعيرات » . فالحكم عنده ألا تكون « السلطة مستبدة » ، الا تصادر الاغلبية حريات الاقلية ، فتكون هناك قيودا على سلطة الدولة وتأتى هذه السلطة في النهاية « معتدلة » .

وهذه « القيود » التي رأها ضرورية لوجود الحريات العامة - سوف نشير الى أهمها بعد قليل - وكانت هي التي دفعتها الى الابتعاد عن الديمقراطية المباشرة ، وتفضيل النظام الملكى على غرار النظام الملكى الانجليزى .

## ٧٢ - اما أنظمة الحكم عنده : فانه يجعلها في أربعة أقسام :

١ - النظام الجمهورى الديمقراطى : ويميزه ان الشعب كله هو الذى يملك السلطة ذات السيادة .

٢ - النظام الجمهورى الارستقراطى : ويتميز بان السيادة في يد جزء من الشعب ، وليس في يد الشعب كله .

٣ - النظام الملكى ، أو نظام الحكومة الملكية ويميزه بان فردا واحدا يحكم البلاد « طبقا لقوانين قائمة ومحددة » ، ولذلك فهو بعيد عن الاستبداد .

٤ - نظام الحكومة الاستبدادية ، ويتولى الحكم فيه فرد واحد ، بلا قوانين أو قواعد تقيده « ويسير الامور طبقا لارادته وأهوائه » .

ولكل حكومة من هذه الحكومات مبدأ يتفق مع طبيعتها يكون لها بمثابة القوة المسيرة ، بل ان استمرار نظام الحكم ولزدهاره رهين بمدى المحافظة على هذا المبدأ واستقراره .

١ - فالحكومة الديمقراطية - الجمهورية - تقوم على « الفضيلة السياسية » ، في معنى التفتانى في خدمة الوطن والعمل من أجله . وتضع الديمقراطية هنا اذا ما انتقلت روح المساواة كلية ، أو اذا أسرف الناس في هذه المساواة الى حد يجعلهم ينكرون السلطة ، ويفقدون معنى التفتانى في خدمة الوطن ، وتعم بينهم الفوضى .

٢ - والحكومة الارستقراطية تقوم هي أيضا على « الفضيلة السياسية » وان كانت هنا بدرجة معتدلة . وهذه الحكومة تنهار اذا ما اختفى هذا الاعتدال وأصبحت سلطة النبلاء سلطة استبدادية .

٣ - وأما الحكومة الملكية فإنها هي أيضا تقوم على مبدأ محدد .  
أنه « الشرف » ، ويقصد به هنا « الاعتزاز » ، والميل الى التميز » . وتضيق  
هذه الحكومة أيضا اذا ما اعتدى الملك على امتيازات الهيئات ، وامتيازات  
المدن : « اذا ما أرجع الملك كل شيء الى نفسه ، يرجع الدولة الى عاصمته ،  
ويرجع انعاصمة الى بلاطه ، ويرجع البلاط الى شخصه » . وكانى بمونتسكيو  
يقصد بذلك لويس الرابع عشر وما جمعه بين يديه من تركيز وسائل  
للسلطات (١) .

٤ - وأما الحكومة الاستبدادية فإنها تقوم على مبدأ الخوف ،  
وبصفة خاصة خوف الكبار من استبداد الأمير . « فالشعب - في مثل  
هذه الحكومة - يجب أن يكون محكوما بالقوانين ، أما كبار هذا الشعب  
فيجب أن تحكمهم أهواء الأمير » . ومثل هذه الحكومة لا تحتاج الى  
شيء لتنتهار . إنها في حالة فساد مستمر . فالخوف لا يصلح مبدأ  
دائما تقوم عليه الحكومات ، فهو اذا كان مبدأها فإنه أيضا  
عييها المستمر .

## ٢ - الفصل بين السلطات

### ٧٣ - نظرية مونتسكيو في الفصل بين السلطات :

وفي هذا المجال أيضا فان مونتسكيو يظل أميناً لوجهة نظره  
الاساسية - في الحريات العامة - أنه لا يكفى لضمان الحرية أن نعرف من  
الذى يزاوِل السلطة بل يجب أن نعرف كيف تزاوِل هذه السلطة .

ومن هذا المنطلق كان طبيعياً أن يصل مونتسكيو الى نظريته في  
الفصل بين السلطات . فهو يرى : « أنه اذا اجتمعت في نفس الشخص ،  
أو نفس المجلس السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية فان الحرية تنتفى ،  
لأنه يخشى أن يصدر ذلك الشخص أو هذا المجلس قوانين مستبدة لينفذها  
بعد ذلك بطريقة طاغية . فلا يمكن أن توجد حرية اذا لم تكن سلطة  
القضاء منفصلة عن سلطة التشريع وسلطة التنفيذ . فاذا اجتمعت  
سلطة القضاء مع التشريع ، فان السلطة المهيمنة على حياة المواطنين  
وحريتهم تصبح سلطة استبدادية ، لان القاضي سيكون يومئذ المشرع .

فاذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية فان القاضى سيكون له قوة الطاغية المستبد . ان كل شئ يمكن أن يضيع اذا ما زال نفس للشخص : « أو المجلس المكون من وجهاء البلاد ، أو نبلائها ، أو من الشعب نفسه ، هذه السلطات الثلاث : سلطة عمل القوانين ، وتنفيذ القرارات العامة ، والفصل فى انجرائم والخلافات الفردية ... » .

ولكن لماذا تحدث هذه الآثار السيئة ، وما الوسيلة للحيلولة دونها ؟ ان مونتسكيو يجيب على ذلك قائلا : « ان كل انسان يملك سلطة يميل الى اساءة استعمالها ، وانه ليذهب فى ذلك حتى يجد أصامه حدودا . ولا عجب فى ذلك ، فان الفضيلة تحتاج الى حدود . فحتى يحال بين الانسان وبين اساءة استعمال السلطة يجب - طبقا لمنطق الاشياء - أن السلطة توقف للسلطة » .

#### ٧٤ - ان السلطات عند مونتسكيو ثلاث :

يرى مونتسكيو اننا اذا نظرنا الى السلطات التى يقوم عليها الحكم فى الدولة فاننا نلمح على الفور أنها ثلاث :

فالدولة تصدر القواعد العامة التى تحدد سلوك الافراد فى المجتمع ، هذه القواعد التى تتمثل فى شكل نصوص عامة أو قوانين تسرى على الكافة . وهذا الوجه من أوجه النشاط يسمى « بالسلطة التشريعية » .

والدولة بعد ذلك تقوم على تنفيذ هذه القوانين ، تنفيذاً يومياً ، كما تسهر على استقلال الوطن وسلامة أراضيه وحمايته من الاعتداء الخارجى ، ونشر الامن والطمانينة فى ربوعه لكل المقيمين فيه ، وهذا الوجه من أوجه النشاط يسمى « بالسلطة المنفذة للأشياء التابعة للقانون العام » .

وبالإضافة إلى هذين الأمرين فان الدولة تقوم بالفصل فى الخصومات التى يمكن أن تنشأ بين الافراد ، والمقاب على الجرائم التى يمكن أن يرتكبوها ، انها هنا تسهر على تنفيذ القوانين ولكن فى صورة تختلف عن الصورة السابقة . وهذه هى مهمة « السلطة المنفذة للأشياء التابعة للقانون الدنى » .

وهكذا ميز مونتسكيو بين سلطات ثلاث تقوم فى الدولة :

- أطلق على الاولى اسم « السلطة التشريعية » *puissance législative*

- وأسمى الثانية « السلطة المنفذة » *puissance exécutive*

- وجعل الثالثة « سلطة القضاء » *puissance de juger*

وهكذا قامت السلطات الثلاث على النحو الذى نراه فى الدولة الديمقراطية فى الوقت الحاضر مع اختلاف بسيط فى التسمية : فعندنا الآن السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية .

وإذا كان مونتسكيو قد نادى بمبدأ الفصل بين السلطات ودافع عنه حتى أصبح المبدأ اليوم ينسب إليه ، فإنه فى الحقيقة لم يكن أول من نبه الى خطر تجمع السلطات فى يد واحدة . وقد مر بنا كيف أن للفقيه الانجليزى جون لوك قد نبه الى ذلك أيضا فى مؤلفه عن « الحكومة المدنية » الذى ظهر غداة الثورة الانجليزية التى قامت عام ١٦٨٨ .

وإذا قارنا تاريخ صدور مؤلف « الحكومة المدنية » ومؤلف « روح القوانين » فإننا نجد أن الثانى قد صدر عام ١٧٤٨ ، بعد ثمانية وخمسين عاما من « الحكومة المدنية » لجون لوك ، فلا بد أن مونتسكيو قد أطلع عليه وتأثر به .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من انه لم يكن أول من قال بهذه الفكرة « فإن مونتسكيو يظل صاحب الفضل الاول فى نشرها بما خلعه عليها من عمق وفكر وإصانة . فقد جعل من القضاء سلطة مستقلة وليس مجرد هيئة تابعة للسلطة التنفيذية فكشف بذلك عن ادراك سليم لمكانة القضاء فى التأكيد للحريات العامة وحمايتها . وجعل من السلطة الاتحادية ( عند لوك ) جزءا من السلطة التنفيذية - وليس سلطة مستقلة - وقد وفق فى ذلك كل التوفيق . فإن العلاقات الدولية - وكل ما يتصل بالحرب والسلام والتعامل مع الدول الاجنبية - هو فى الحقيقة نشاط أصيل فى السلطة التنفيذية ، هذه السلطة المكلفة بحكم طبيعتها بالسهر على الامن الداخلى ، والامن الخارجى للدولة .

٧٥ - انه لم يقل بالفصل التام بين السلطات :

وثمة ملاحظة هامة أساسية ينبغى التنبيه اليها ، وسوف نعود اليها

مرارا في حدود هذا المؤلف ، ان مونتسكيو لم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات الثلاث .

لقد كانت نظريته في الفصل بين السلطات مكونة من شقين :

**الشق الاول :** انه يجب التمييز بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية ، فتوضع كل منها في يد مستقلة . فالتمييز ، أو الفصل ، بين السلطات هو تمييز موضوعي ، وعضوى في نفس الوقت . كل سلطة لها نشاطها الخاص ، وكل سلطة تقوم عليها هيئة أو عضو لا يقوم على الهيئات الاخرى .

**الشق الثاني :** ان هذا الفصل بين السلطات يجب ان يكون محققا للغاية التي قام من أجلها . وهذه الغاية تتمثل في عبارة مونتسكيو : « يجب ان السلطة توقف السلطة » .

il faut que le pouvoir arrête le pouvoir

ولكى تتحقق هذه الغاية يجب ان تنظم السلطات الثلاث بشكل يجعل كل واحدة منها مستقلة عن الاخرى الى حد كبير ، بحيث تستطيع ان تقف في وجهها اذا استجبت أو طغت . فالسلطة التنفيذية يجب أن تكون لها القدرة على الاعتراض على انقوانين التي تتعارض مع مصلحة المجتمع . والسلطة القضائية يجب ان تكون لها - هي أيضا - للقدرة على الوقوف في وجه أعمال السلطة التنفيذية المخالفة للقانون .

متحقق هذه الغاية يحتم بالضرورة ألا يكون الفصل تاما . فخير وسيلة لان السلطة توقف السلطة أن يكون لكل منها « القدرة على المنع ، *faculter d'empêcher* القدرة على منع السلطات الاخرى من المضي في طغيانها ، وهذا يتطلب بالضرورة أن يكون هناك حد أدنى من الصلة بين السلطات الثلاث .

## ٧٦ - الحكومة المعتدلة عند مونتسكيو :

لقد كان مونتسكيو أشد ما يكون أعجابا بالنظام الانجليزي . فقد رأى فيه مثالا « الحكومة المعتدلة ، *gouvernement modéré* » التي يتطلع اليها :

فنظام الحكم الامثل - في اعتقاده - يتمثل في ملكية دستورية - كذلك التي كانت تقوم في إنجلترا - يخضع الملك فيها لقوانين محددة ، الى جانبه ارسنقراطية تصلح لان تكون ثقلا يستفاد به في سياسة التوازن . والحقيقة ان مونتسكيو لفرط اعجابه بهذا النظام كان يرى الحرية ترتفع في ظلاله ، بل يرى انها قد أصبحت هناك هفا مباشرا تسعى للدولة بكل هيئاتها الى الحفاظ عليه . وهو بغير شك قد رأى للصورة أجمل مما هي عليه ، فان الحرية في إنجلترا - في ذلك الحين - كانت تعاني الكثير وبالذات في المجال الدينى .

وكانت إنجلترا تأخذ بالنظام النيابى ، فكان طبيعيا - وهذا اعجابه بالنظام السياسى الانجلىزى - ان يذهب أيضا الى تأييد النظام النيابى . فالشعب يجب ان يزاول سيادته بواسطة نواب عنه ، وهؤلاء النواب يجب ان يتمتعوا بقدر من الاستقلال عن هيئة الناخبين . فيجب اذن ألا يرتبطوا « بوكالة إلزامية » أو يتلقوا تعليمات ملزمة . انهم أحرار وهم يزاولون العملية التشريعية ، فلا يصدرون الا لقوانين التي يقتنعون باتفاقها مع مصلحة المجتمع وحفاظها على الحريات فيه .

فهو في ذلك يختلف عن جان جاك روسو . فنحن نعرف أن روسو كان يرى أن النائب « عامل » commis لدى هيئة الناخبين وليس ممثلا لها ، وهو اذا شارك في العملية التشريعية فانه يقوم بجهد تحضيرى لن تكون له قيمة ملزمة الا اذا وافق الشعب نفسه عليه في الاستفتاء . أضف الى ذلك أن السيادة عنده لا تنتقل ولا تتجزأ « فهي مستقرة دائما في الشعب نفسه . فروسو كان من أنصار الديمقراطية المباشرة ، تلك الديمقراطية التي يزاول فيها الشعب سيادته بنفسه وبغير وساطة نواب عنه .

أما مونتسكيو فانه يرفض الديمقراطية المباشرة ، وكل ما ترتبه من آثار . فالنائب ليس مجرد « عامل » لدى الشعب ، انه ممثله الذى ينوب عنه . والشعب - عنده - مشرع غير كفاء ، ولذلك فان عملية التشريع يجب أن توكل دائما الى البرلمان . وحق التصويت أيضا ، انه لن يكون - كما أراد روسو - حقا طبيعيا يمنح لكل فرد على أساس « مبدأ الاقتراع العام » ، انه - عند مونتسكيو - يجب أن يمنح على نطاق واسع لمجموعة كبيرة من المواطنين ، ولكنه لا يمنح « لأولئك الذين يوجدون في درجة من الانحطاط الى



حد انهم يعدون بلا ارادة ذاتية ، • وفق الاقتراع عنده لا يكون عاما •

ومن الغريب ان الثورة الفرنسية ، وهي تنظم حق الاقتراع ، قد اخذت برأى مونتسكيو ، ولم تشأ أن تأخذ بما ذهب اليه جان جاك روسو ، ربما لان الذين قادوا الثورة كانوا من « أبناء للبورجوازية » ، من أبناء العامة الذين حققوا ثراء من جهدهم الخاص ، فكانوا يحقدون على النبلاء ويتطلعون الى نفس امتيازاتهم الطبقيّة ، وفي الوقت ذاته يخشون العسامة ولا يريدون نقل السلطة الجديدة اليهم • ومن هنا جاء « الاقتراع المقيد » ، المقيد بنصاب مالي معين ، لتستقر السلطة في الطبقة للبورجوازية •

## ٧٧ - ضمانات الحرية :

وهكذا يضع مونتسكيو للضمانات بالنسبة للحرية : مبدأ الفصل بين السلطات بحيث توقف كل سلطة السلطة الاخرى اذا طغت أو استبدت ، والاخذ بالنظام النيابي ورفض تدخل الشعب المباشر في العملية التشريعية • وثمة ضمانات ثالثة عنده ، استوحاها أيضا من النظام الانجليزي « تتمثل في وجود « هيئات وسيطة » تتمتع بحقوق معينة وتصلح لان تقف - عند الحاجة - في وجه أي طغيان أو استبداد • ويمكن أن نعد من بينها وجود ارستقراطية منظمة تفتظم في مجلس تشريعي - هو أحد مجلسي البرلمان - ووجود مدن تتمتع بسلطات كبيرة في ادارة شؤونها طبقا لمبادئ الحكم المحلي •

ان المجلس الثاني - الارستقراطي - وقيام حكم محلي قوى يعد كلاهما - عند مونتسكيو - من ضمانات الحرية التي تحول دون الاستبداد •

## المبحث السادس

### الانظار العام للحرية

#### ( في الثورتين الامريكية والفرنسية )

٧٨ - قلنا ان المذهب الحر قد نشأ كفكر مذهبي - كايديولوجية - للطبقة البورجوازية التي اشرت في مرحلة الرأسمالية التجارية • لقد كانت نشأته بين حركة الاصلاح الديني في القرن السادس عشر ، والثورة الفرنسية التي قامت في أواخر القرن الثامن عشر • فيمكن أن نقول ان نشأته كانت في القرن السابع عشر •

فالذى أنتج المذهب الحر ان ثمة ظروف جديدة قد انبعثت في نهاية  
العصور الوسطى ، وأما آثار هذه الظروف الجديدة فقد تمثلت في ثورة  
دينية ، وثورة علمية ، واكتشافات جغرافية هائلة . فاما الثورة الدينية  
فقد أدت الى انشاء مذاهب دينية جديدة في المسيحية ، وانشاء كنائس لا تعترف  
بالتبعية للكنيسة للكاتوليكية في روما . وأما الثورة العلمية فقد كانت  
تتمثل في اكتشافات علمية وفنية وفي مقدمتها اكتشاف الطباعة . وأما  
الاكتشافات الجغرافية فقد نتجت عن مجهود ضخم قامت به الشعوب  
لاكتشاف آفاق جديدة من الارض . وقد نتج عن هذه الظروف تغير في  
روح المجتمع القائم . فقد كان هذا المجتمع يهدف الى اعادة تنظيم  
العلاقات الاقتصادية ووضع قواعد مغايرة للقواعد التي سادت في العصور  
الوسطى . ذلك لان الناس قد وجتوا أن هذه القواعد لا يمكن أن تنظم  
العلاقات الاقتصادية الجديدة التي وجدت في المجتمع الاقتصادي الجديد ،  
هذا المجتمع الذي أخذت الروح الرأسمالية تتصرب اليه في شدة بالغة  
لتملا خيالات أفرادها ، حتى أصبح ثلثاء وكسب المال هو المحرك الاول  
للنشاط الانساني .

ولم يكن الامر دائما كذلك قبل القرن السادس عشر . فقد كان الثراء  
وكسب المال تنظمه عدد من القواعد الخلقية والدينية التي تسهر عليها الكنيسة  
في صرامة وشدة . ولكن هذه المبادئ لم تستمر عندما أخذت الروح الرأسمالية  
في الانتشار . فقد أصبح من حق الانسان أن يسعى الى ثراء غير محدود ،  
وهو إذ يحقق الثروة يحققها لنفسه لا للمجتمع ، وهكذا حرز المذهب الحر  
رأس المال من نفوذ الكنيسة وحرره من الغايات التي كان يتقيد بها ، فأسمى  
بذلك حرا في أن يسعى الى غاية فردية ، وأن ينمو بكل الوسائل ، وأن  
يتجه حتى الى الربا (١) .

وقد قلنا - آنفا - ان المذهب الحر قد استعان بفكرة القانون الطبيعي  
بعض أن جردها من المضمون الديني ، واستعان أيضا بنظريات العقد  
الاجتماعي .

---

(١) هارولد لاسكي : نشأة التحررية الاوربية (ترجمة عبد الرحمن  
صحقي ) ص ٦ وما بعدها ، ص ١٧ وما بعدها .

## ٧٩ - وهكذا واجه المذهب الحر قضية الحرية

- ١ - أن ثمة حقوق وحرّيات طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها .  
وهذه الحقوق يجب أن تحترم ويجب أن تمتنع الدولة عن المساس بها .
- ٢ - أن حل قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم على أن الغلبة دائما للحرية ، وذلك لأن الفرد يعتبر أنه الغاية من وجود السلطة ، والمحافظة على حقوقه الطبيعية أهم واجبات الدولة . فالمذهب الحر - أساسا - مذهب فردى . أنه يجعل النظام السياسى والقانونى والاجتماعى فى خدمة المصالح الخاصة للأفراد ، ويجعل من الفرد الغاية الوحيدة لكل القانون . أنه يهتم بالفرد فى النزلة الأولى ، ولذلك فإن الكثير من المفكرين يجعلون من الفردية *Individualisme* والحررية *Liberalisme* شيئا واحدا لا فارق بينهما (١) .

٣ - أن الحرية هنا تمثل ضمانا ضد تدخل الدولة ، فهى قيد يرد على السلطة ويمنعها من التدخل فى نشاط الأفراد . فالمذهب الحر وهو يريد أن يدعم من المبادرة الفردية ويطلق اللسان للأفراد فى مزاوله نشاطهم يرى أن الخير فى تركهم أحرارا ، فلا تتدخل السلطة فى نشاطهم الا فى أضيق الحدود الممكنة لتمنع التعارض بين حرية كل فرد وحرية الفرد الآخر .

فالدولة لا تتدخل الا لتمنع هذا التعارض ، وتمنع الاحتكاك الذى يحتمل أن ينشأ بين الأفراد وهم يسعون لتحقيق مصالحهم فى المجتمع . فمهمتها الأساسية تشبه مهمة الشرطى الذى يتدخل ليحول دون اشتباك وشيك الوقوع بين شخصين . ولذلك فإن دولة المذهب الحر تسمى « بالدولة الحارسة *l'Etat gendarme* »

٤ - إن الحرية فى المذهب الحر هى الحرية المنظمة ، الحرية التى تعرف حدا تقف عنده بحيث يكون لكل فرد أن يزاول حريته دون مصادرة لحرّيات الآخرين . فالحرية المطلقة مرادفة للفوضى . وبطبيعة الحال فإن الذى يقوّم بتنظيم الحرية هو للقانون . وقد عبر فولتير عن هذا الوضع فقال : « إن

الحرية توجد حيث يكون الشخص مستقلا عن كل شيء ، فيما عدا القانون ، (١)  
هكذا ولجّه المذهب الحر قضية الحرية (٢) ، وهكذا صهرت الوثائق  
الدستورية عن الثورتين الأمريكية والفرنسية متأثرة بمبادئ المذهب الحر .

#### ٨٠ - الثورة الأمريكية :

لقد قامت الثورة الأمريكية عندما أعلنت المستعمرات الإنجليزية الثلاث  
عشرة استقلالها عن إنجلترا في ٤ يوليو ١٧٧٦ .

وقد دفع بها الى الثورة أسباب عدة : منها كثرة الصدام بين المهاجرين  
الجدد وحكام المستعمرات الذين كانت تبعث بهم إنجلترا ، وتعارض المصالح  
الاقتصادية بين المستعمرات والدولة المستعمرة . فقد أراحت هذه الأخيرة أن  
تحتكر التجارة فيما وراء البحار ، ورأى المهاجرون الجدد في ذلك أضرارا  
بمصلحتهم الاقتصادية . ولكن السبب المباشر الذي دفع الى الثورة مفالة  
البرلمان الإنجليزي في فرض الضرائب على هؤلاء المهاجرين ، فأصبحوا بذلك  
في مركز أسوأ من مواطنيهم الذين ظلوا في الوطن الأم ولم يتحملوا عبء  
الهجرة الى الأرض الجديدة . فال مواطن الإنجليزي - في إنجلترا - لا تفرض  
عليه الضرائب الا بعد أن يقرها ممثلوه ، ولذلك فقد ارتفع التساؤل بين  
المهاجرين - في الأرض الجديدة - هل يمكن أن تفرض عليهم ضرائب لم يقرها  
ممثلوهم ؟ وكانت الاجابة عليه بمثابة شعار رددوه دائما :

« انه لا ضريبة بغير تمثيل » ، No taxation without representation

وكانت أفكار لوك ومونتسكيو وروسو منقشرة في القارة الأوروبية  
ومعروفة لكثير من هؤلاء ، فكان طبيعيا أن يتأثروا بها فيما يضعونه من  
وثائق دستورية جاءت في النهاية - وهي تحدد مفهوم الحرية - متفقة أبعد  
الاتفاق مع مبادئ المذهب الحر .

---

(١) مصطفى أبوزيد فهمي : الحرية والاشتراكية والوحدة -  
الاسكندرية ١٩٦٦ - ص ٢٨ والمراجع المشار اليها .

(٢) انظر مصطفى أبوزيد فهمي : النظام الدستوري للجمهورية  
العربية المتحدة - الاسكندرية ١٩٦٦ ص ١٠٤ - وأيضا مصطفى أبوزيد  
فهمي : النظام البرلماني في لبنان بيروت - ١٩٧٠ ص ١٨٢ وما بعدها .

ففى اعلان الاستقلال الصادر عن مؤتمر فيلادلفيا فى الرابع من يوليو ١٧٧٦ تأثر واضح بفكرة للحقوق الطبيعية المستمدة من القانون الطبيعى . فهو يؤكد ، ان الناس قد خلقوا جميعا سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع أهمها الحياة والحرية والبحث عن السعادة . وان مهمة الحكومات أن تحافظ على هذه الحقوق الطبيعية ، فاذا ما عجزت عن ذلك وأصبح نظام الحكم خطرا يهدد تحقيق هذا الهدف ، فان الشعب يستطيع - بل ويجب عليه - أن يعدل فى هذا النظام أو يلغيه ، ويقيم حكومة جديدة تحقق له السلام والرفاهية .

انه حق انثورة الذى اكده جون لوك ، يجد هنا تعبيرا لامعا قويا . انه فى هذا المجال يستعمل كدعامة - ليس فقط لتغيير أسرة مالكة كما حدث فى ثورة ١٦٨٨ فى انجلترا - وانما لانشاء شخص دولى جديد بكل ما يتطلبه ذلك من سلطات .

لقد أصبحت المستعمرات - بعد اعلان استقلالها - دولا مستقلة ، وعاشت بعد ذلك - ابتداء من الخامس عشر من نوفمبر ١٧٧٧ - فى نظام الدول المتعاهدة . ولكن هذا النظام لا يوفر للدول المنضمة اليه الا قدرا قليلا من الاندماج ، فكان طبيعيا أن تملأ الضرورات السياسية على هذه الدول قدرا اكبر من الاندماج ، وهكذا اتحدت فى دولة واحدة ، دولة اتحادية ، ووضع الدستور الاتحادى عام ١٧٨٧ . وهذا الدستور هو الذى يحكم الولايات المتحدة الامريكية الان بعد أن دخلت عليه عشرات التعديلات .

وكان طبيعيا أن يكون معه عدد من الدساتير الداخلية للدويلات ، بواقع دستور لكل دويلة ، على النحو الذى مر بنا آنفا .

٨١ - أما كيف ولجعت الثورة الامريكية قضية الحرية : فاننا نجد أن الدساتير الداخلية قد تضمن كل منها جزءا يسمى «بقانون الحقوق» Bill of Rights يعهد الحقوق والحريات العامة التى يتمتع بها الافراد ، كحقوق طبيعية لصيقة بشخص الانسان أسبق فى وجودها من الدولة ، بحكم أنها تأتي من الطبيعة ذاتها ، وتعلو فى القيمة الدستورية على القانون الوضعى .

وقد كانت ولاية « فرجينيا » أسبق الولايات فى هذا المضمار ، فضمنت

دستورها الصادر في الثاني عشر من يونية ١٧٧٦ اعلانا للحقوق أكد الحريات الفردية على أساس أنها حقوق طبيعية أسبق في النشأة من الدولة ، فجاء في مادته الاولى « ان الناس جميعا يولدون أحراراً متساوين بحقوق طبيعية خالدة لا يستطيعون النزول عنها ، وهذه الحقوق هي للحياة والحرية وحق التملك والبحث عن التقدم والامن » .

وقد رددت الدساتير كلها هذه المبادئ . فاذا نحن عرضنا مثلاً لدستور « ماساشو ستس » الذي صدر عام ١٧٨٠ نجد في مقدمته اعلانا للحقوق أعلن في قوة : « ان الناس جميعا يولدون أحراراً ومتساوين . وان لهم حقوقاً طبيعية ، اولية ولا يمكن التنازل عنها ، ومن بين هذه الحقوق حق التمتع بحرياتهم والدفاع عنها ، وحق اكتساب الاموال والمحافظة عليها ، والبحث عن التقدم والامن وما يكفلهما . . . . . وان أهداف أى نظام وأى حكومة تتمثل في كفالة وجود المجتمع السياسى والسماح للأفراد الذين يكونونه بالتمتع بحقوقهم الطبيعية في أمن ودعة . وفي كل مرة لا يتحقق فيها أى من هذه الأهداف فان الشعب يملك حق تغيير الحكومة . . . . . » .

انها بذاتها أفكار جوك لوك ، وجان جاك روسو . حقوق طبيعية خالدة ، أسبق في النشأة من الدولة ، تنبع من طبيعة الانسان ذاتها فلا تتقادم ولا يمكن التنازل عنها ، وواجب الدولة الاول هو الحفاظ عليها .

والحرية هنا لا تفهم على أنها قيد على سلطة التاج فحسب - كما كان الأمر في ذلك الحين في النظام الانجليزى - بل أنها قيد على سلطات الدولة بأسرها وانبرلمان في مقدمتها . وهذا تأكيد جديد لأفكار جون لوك ، فهو أن وضع السلطة التشريعية في المكان الاول فانه لم يجعلها سلطة مطلقة ، وانما تظل سلطة مقيدة بما تعهدت به الجماعة السياسية كلها - في العقد الاجتماعى - عندما قبلت أن يتنازل لها الافراد عن بعض حرياتهم الطبيعية مقابل أن تحافظ لهم على ما تبقى منها .

وثمة ملاحظة هامة ينبغي الاشارة اليها : أن الدستور الاتحادى الصادر عام ١٧٨٧ قد خلا - عند صدوره - من اعلان للحقوق ، وكان ذلك يرجع الى أنه قد اهتم أصلاً بتنظيم العلاقة بين الحكومة المركزية - في الدولة الاتحادية - وحكومات الدويلات . ولكن ذلك لا يعنى - على الاطلاق - انه في مفهومه للحرية يختلف عن دساتير الدويلات . فهذه الدساتير تظل

متيدة به ، وهي اذا اجمعت على تنظيم واحد في أمر من الامور فذلك يعني ان هذا التنظيم يتفق كل الاتفاق مع الدستور الاتحادي ، القانون الاساسي للدولة الاتحادية بكل هيئاتها ومؤسساتها . ولذلك فاننا اذا تأملنا في التعديلات العشرة الاولى للدستور الاتحادي فاننا نجد انها تكون فعلا اعلانا لحقوق الانسان يتفق - بدوره - كل الاتفاق مع فقه الحريات كما اراده جون لوك .

## ٨٢ - اما كيف واجهت الثورة الامريكية تنظيم السلطات العامة :

فاننا نجد انها قد تاثرت كثيرا بكتابات مونتسكيو ، بل لقد ذهبت في ذلك الى حد انها غالت في الفصل بين السلطات ، فوصلت الى ما لم يقل به مونتسكيو .

فنحن نعلم ان مونتسكيو بعد ان ميز بين السلطات الثلاث : التنفيذية والتشريعية والقضائية اراد ان يكون بينها نوع من التوازن حتى نصل في النهاية الى « ان السلطة توقف السلطة » . فهو لم يقل بالفصل التام بين السلطات .

فرجال الثورة الامريكية - لفرط ما تاثروا بمونتسكيو - ذهبوا فيما اقاموه من تنظيمات الى حد الفصل التام بين السلطات ( على النحو الذي سنراه مستقبلا ) .

وقد تآثر هؤلاء - ايضا - بكتابات جان جاك روسو وما تضمنته من فقه سيادة الشعب . فنحن نقرأ مثلا في دستور ماساشوستس : ان « السلطات كلها يملكها الشعب - أصلا - وتنبع منه ... وان الحكام جميعا مسؤولون امامه في كل لحظة ... » .

## ٨٣ - الثورة الفرنسية :

اذا كان اعلان الاستقلال نلصادر عن المستعمرات الانجليزية في امريكا يسمى في عديد من المؤلفات بالثورة الامريكية ، فان الثورة الكبرى التي قامت في فرنسا عام ١٧٨٩ هي أكثر الثورات - في عصرها - جذارة بهذا الاسم . فهي بحق ثورة ، وثورة سياسية كبرى « امتدت آثارها الى كل انحاء القارة الاوروبية بل والى ما وراء القارة الاوربية أيضا .

وفي السادس والعشرين من أغسطس ١٧٨٩ صدر عن «الجمعية الوطنية» اعلان  
La déclaration des droits de l'homme et du citoyen حقوق الانسان والمواطن  
هذا الاعلان التي أصبح فيما بعد جزءا من دستور الثورة الاول الذي صدر  
عام ١٧٩١ ، وعبرت فيه الثورة عن فكرها بالنسبة للحريات العامة .

#### ٨٤ - اعلان حقوق الانسان والمواطن :

لقد جاء في صدر هذا الاعلان : أن ممثلي الشعب الفرنسي يعتبرون  
أن جهل حقوق الانسان ونسيانها واحتقارها هي الاسباب الوحيدة للبؤس  
العام وفساد الحكومات ، ولذلك فقد قرروا أن يعرضوا ، في اعلان رسمي  
حقوق الانسان الطبيعية المقدسة التي لا يمكن التنازل عنها ، حتى يكون  
هذا الاعلان حاضرا في ذهن كل أعضاء المجتمع السياسي فيذكرهم بدون  
انقطاع بحقوقهم وواجباتهم ، وحتى تكون كل أعمال السلطة التشريعية  
والسلطة التنفيذية محلا للمقارنة - في كل لحظة - مع هدف كل نظام  
سياسي ..... ولذلك فان الجمعية الوطنية تعترف وتعلن الحقوق الاتية  
للانسان والمواطن .

• **المادة الاولى :** يولد الافراد ويظلون احرارا ومتساوين في الحقوق  
والتفاوت الاجتماعي لا يمكن أن ينهض الا على أساس النفعة العامة .

• **المادة الثانية :** ان هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق  
الانسان الطبيعية التي لا يمكن أن تسقط بالتقدم ، وهذه الحقوق هي  
الحرية والملكية والحق في الامن وفي مقاومة الجور .

• **المادة الثالثة :** ان مبدأ كل سيادة يتركز أساسا في الامة . فلا تستطيع  
أي هيئة أو أي فرد أن يزاول أي سلطة لا تصدر عنها صراحة .

• **المادة الرابعة :** ان الحرية تتمثل في القدرة على عمل كل ما لا يضر  
بالاخرين . وهكذا فان مزاولة الانسان لحقوقه الطبيعية ليس لها حدود  
الا تلك التي تكفل لأعضاء المجتمع الاخرين التمتع بنفس هذه الحقوق .  
وهذه الحدود لا يمكن أن تتحدد الا بقبائون .

• **المادة الخامسة :** ان القانون ليس له الحق أن يمنع سوى الاعمال  
للضارة بالمجتمع . وكل ما لم يحرمه القانون لا يمكن منعه . ولا يجبر  
انسان على عمل ما لم يأمر به القانون .



**المادة السادسة :** ان القانون تعبير عن الارادة العامة • وكل المواطنين لهم الحق في المساهمة شخصيا أو بواسطة ممثلهم في وضعه • والقانون يجب أن يكون واحداً بالنسبة للجميع ، سواء فيما يحمى ، أو فيما يعاقب • وكل المواطنين بحكم مساواتهم أمام القانون متساوون في امكان الوصول الى كل المراتب والوظائف العامة تبعاً لكفائتهم ، ودون أى تمييز بينهم الا على أساس فضائلهم ومواهبهم •

**المادة السابعة :** لا يتهم انسان ولا يقبض عليه ولا يسجن الا في الاحوال المحددة في القانون ، وطبقاً للاجراءات التي تقررها • ومؤلاء الذين يستصدرون ، أو يصدرون ، أو ينفذون أوامر تحكيمية يجب أن يعاقبوا ولكن كل مواطن استدعى أو قبض عليه طبقاً للقانون يجب أن يطعم فوراً ، ويعد مأثماً اذا قاوم •

**المادة الثامنة :** ان القانون يجب ألا يضع العقوبات التي يبين بوضوح أنها لازمة • ولا يمكن أن يعاقب انسان الا طبقاً لقانون قائم ، أصدر قبل الجريمة ، ويطبق في الحدود الشرعية •

**المادة التاسعة :** ان كل انسان يفترض فيه البراءة حتى تعلن ادانته • فاذا كان من اللاحق أن يقبض عليه فان كل شدة لا تتطلبها ضرورة التحفظ على شخصه يجب أن يعاقب عليها القانون بقسوة •

**المادة العاشرة :** لا يمكن أن يضايق انسان بسبب آرائه ، حتى الدينية منها ، ما دام أن اعلانها لا يعكر النظام العام الذى أقامه القانون •

**المادة الحادية عشرة :** ان التداول الحر للأفكار والآراء حق من ائمن حقوق الانسان • فكل مواطن يستطيع أن يتكلم ، ويكتب ، ويطلع بحرية ، غير أنه يسأل عن سوء استعمال هذه الحرية في الحالات المحددة بالقانون •

**المادة الثانية عشرة :** ان ضمان حقوق الانسان والمواطن يتطلب قيام سلطة عامة • وهذه السلطة تقوم لصالح الجميع وليس للمصلحة الخاصة لأولئك القائمين عليها •

**المادة الثالثة عشرة :** للمحافظة على السلطة العامة ، ولنفقات الادارة ، فان الضرائب العامة ضرورية • ويجب أن تقسم بين المواطنين جميعاً طبقاً لقدراتهم •

**المادة الرابعة عشرة :** للمواطن الحق في أن يقرروا بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم ضرورة الضريبة العامة ، وأن يوافقوا على فرضها بحرية ويراقبوا انفاقاتها ، ويحددوا سعرها ووعاءها وطرق تحصيلها ومدتها .

**المادة الخامسة عشر :** للمجتمع الحق في أن يطلب من كل موظف عام حسابا عن ادارته .

**المادة السادسة عشرة :** ان كل مجتمع لا تكون فيه الحقوق مكفولة ، أو فصل السلطات محدد ، هو مجتمع ليس له دستور .

**المادة السابعة عشرة :** لما كانت الملكية حقا مقدسا ولا يمكن المساس به ، فان أحدا لا يمكن أن يحرم منه ، الا اذا تطلبت ذلك بوضوح الضرورة العامة التي تثبت بشكل قانوني ، وبشرط تعويض عادل يدفع مقدما .

**المادة الثامنة عشرة :** ان من حق كل انسان ان يصنع أو يبيع أو ينقل كل أنواع الانتاج .

#### ٨٥ - الأصول الإيديولوجية لإعلان الحقوق :

لا شك ان اعلان حقوق الانسان والمواطن - وهو وثيقة دستورية - قد نبع من أصول إيديولوجية معينة . هذه حقيقة ليست محل جدال على الإطلاق . ان الفكر السياسي السائد في ذلك الحين هو الذي أثر أكبر التأثير في هذه الوثيقة وما تضمنته من أحكام .

ويبدأ الجدال اذا ما أردنا أن نحدد نصيب كل مفكر أو فيلسوف بالذات في تحريك الثورة الفرنسية وتحديد مضمون اعلان الحقوق الصادر عنها . هنا تختلف الاجابات وتختلف الاتجاهات . فقد نوقش هذا الموضوع طويلا ، ناقشه العديد من الفقهاء ولم يصلوا فيه الى نتيجة واحدة (١) .

ومع ذلك ، فالذي لا شك فيه ، ان كل مفكر نادى بالحرية ، وكل فيلسوف تشييع لها ، يمكن أن يكون له أثره في اشعال الثورة الفرنسية . فهناك من الكتاب من يضع فولتير قبل روسو ، وهناك من يضعه بعده .

وتبقى حقيقة ثابتة : ان المفكرين الثلاثة الذين عرضنا لهم آنفا قد

نشرت كتاباتهم أكبر الاثر في الوثائق الدستورية الصادرة عن الثورة الفرنسية .

٨٦ - جون لوك مثالا نرى أفكاره ماثلة بوضوح في اعلان حقوق الانسان والمواطن :

١ - فتح الثورة - الذى اعترف به للشعب اذا اخل الملك بشروط العقد الاجتماعى - ماثل في المادة الثانية التى تجعل من الحقوق الطبيعية للانسان حق مقاومة الجور .

٢ - وفكرته عن أن الافراد لم ينزلوا - عندما اقاموا المجتمع السياسى - عن كل حرياتهم الطبيعية وانما عن جزء منها فحسب لتحافظ لهم الدولة لقاء ذلك على الجزء الباقي ، هذه الفكرة نجدها في المادة الرابعة .

٣ - ودفاعه الحار عن حق الملكية وتقديسه له نجد له صدى واضحا في المادة ١٧ .

٤ - وأما فكرته عن وجوب تقييد السلطة التشريعية نفسها بما تعهدت به الجماعة لتأسيسية كلها في العقد الاجتماعى فاننا نجدها ماثلة في المادة الخامسة التى ترى أن القانون لا يستطيع أن يتضمن ما شاء من القيود على حريات الافراد ، بل يجب أن يقتصر على « منع الاعمال الضارة بالمجتمع » .

٨٧ - وجان جاك روسو أيضا نرى صدى لأفكاره في هذا الاعلان :

١ - ففكرته عن سيادة الامة نجدها في المادة الثالثة : « ان مبدأ كل سيادة يتركز أساسا في الامة . فلا تستطيع أى هيئة أو فرد أن يزاول أى سلطة لا تصدر عنها صراحة » .

٢ - واهتمامه الشديد بمبدأ المساواة نجد له صدى في أكثر من مادة : في المادة الاولى ، والرابعة ، والسادسة والثالثة عشرة .

٣ - أما عن أهمية القانون ، ووضعه كتعبير عن الإرادة العامة فنجده واضحا بصفة خاصة في المادة السادسة .

## ٨٨ - وأما مونتسكيو فإن التقه الذى نادى به اثر فى الاعلان بقوة :

١ - فمبدأ الفصل بين السلطات تقرر فى المادة ١٦ وبعبارة حاسمة : ان كل مجتمع لا تكون فيه الحقوق مكفولة ، أو فصل السلطات محدد ، هو مجتمع ليس له دستور .

٢ - وأما عن انفترقة الهامة التى قدمها عن « سلطة الشعب وحرية الشعب » فإن لها صداها الواضح فى عديد من مواد الاعلان ، فى المواد ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ . فهو لا يكتفى بأن يقرر سلطة الشعب فيجعل للمواطنين جميعا - فى المادة السادسة - الحق فى وضع القانون شخصيا أو بواسطة ممثلهم ، بل يضع فضلا عن ذلك أسس الحريات العامة الأخرى .

## ٨٩ - اعلان حقوق الانسان والمواطن تأكيد لمبادئ المذهب الحر :

إذا كان من الصعب أن نحدد نصيب كل مفكر وفيلسوف فى فكر الثورة الفرنسية فإن الذى لا شك فيه أن اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر عام ١٧٨٩ هو - فيما تضمنه من فهم للحرية - تأكيد لمبادئ المذهب الحر . لقد أخذ - وهو يواجه قضية الحرية - بنفس الاسس والمبادئ التى استقرت فى فلسفة المذهب الحر .

١ - فالاعلان - كما هو واضح من مقدمته ومن المواد التى تضمنها - قد اعتنق بشدة : أن ثمة حقوق وحریات طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها . فقد جاء فى مقدمته : « ان ممثلى الشعب الفرنسى قد قرروا أن يعرضوا حقوق الانسان الطبيعية المقدسة التى لا يمكن التنازل عنها . . . ولذلك فإن الجمعية الوطنية تعترف وتعلن الحقوق الآتية للانسان والمواطن » . انها « تعترف » و « تعلن » . . . فالحقوق الواردة فى الاعلان حقوق تنبع من الطبيعة ذاتها وليس من ارادة السلطة الحاكمة . فمهمة الجمعية هى « الاعلان » وليس « الانشاء » .

وهنا فإن اعلان حقوق الانسان والمواطن قد أريد له أن يمتد الى كل البلاد ، فيخاطب البشر جميعا أينما وجدوا ، لان الحقوق الطبيعية التى نبتت من الطبيعة الإنسانية ذاتها تسرى وتتقرر ويعترف بها حيث

توجد هذه الطبيعة • وقد ظهر هذا المعنى بوضوح شديد من مناقشات الجمعية للوطنية ذاتها • فقد حدث في جلسة ١٨ أغسطس ١٧٨٩ أن قال Duport : « لننا لا نستغنى عن إصدار إعلان حقوق الإنسان بحجة أن المجتمع يتغير • • • لقد أردتم أن تمدوا بصركم الى أبعد من ذلك ، لقد أردتم إعلانا يتناسب مع سائر الافراد في سائر الامم • • • فيجب ألا نخشى أن نقول هنا للحقائق القائمة في كل البلاد وفي جميع الأزمنة • • • » • فاعلان حقوق الانسان والمواطن لا يهتم بالمواطن الفرنسي وحده ، وانما يهتم بحقوق المواطن « الانسان » اينما وجد وفي أى البلاد كان •

٢ - ان المحافظة على حقوق الانسان للطبيعية أهم واجبات الدولة ، هذا المبدأ الاساسى الذى استقر في المذهب الحر نراه ماثلا في اعلان الحقوق في المادة الثانية : « ان هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية التى لا يمكن أن تسقط بالتقادم • • • » •

٣ - ان الحرية - في المذهب الحر - مرادفة لمعنى عدم تدخل السلطة في النشاط الفردى ، انها قيد يرد على السلطة العامة ويمنعها من التدخل في نشاط الافراد • وهكذا جاءت الحرية في اعلان حقوق الانسان والمواطن • انها قيد يرد حتى على سلطة المشرع ذاته • فالتانون لا يستطيع أن يضع من القيود على حريات الافراد الا تلك التى يتطلبها تمكين الآخرين من التمتع بحقوقهم الطبيعية ( م ٤ ، م ٥ ) •

وهي أيضا قيد يرد على سلطة الحكومة والادارة فيمنعها من التدخل في نشاط الافراد بالتضييق والتمنع • « ان كل ما لم يحرمه القانون لا يمكن منعه » ( م ٥ ) ، لا يمكن للحكومة أن تمنعه ، « ولا يجبر انسان على ما لم يأمر به القانون » ( م ٥ ) • فالحكومة لا تستطيع أن تفرض على الافراد من الاعباء ما لم يأمر به القانون • فالحرية تتطلب « عدم القيود » ، انها مرادفة لمعنى عدم تدخل السلطة في النشاط الفردى •

وبما ان الحرية هي الاصل ، فان تدخل السلطة يجب أن يكون في أضيق الحدود ، ولكي يصبح تمتع كل فرد بحريته الطبيعية أمرا ممكنا ازاا الآخرين •

٤ - ان الحرية في المذهب الحر هي « الحرية المنظمة » ، الحرية التي تعرف حدا تقف عنده . فالحرية المطلقة مرادفة للفوضى . والقانون هو الذى ينظم الحرية . ان هذا الاصل العام الذى استقر فى المذهب الحر قد اورده اعلان الحقوق صراحة فى المادة الرابعة .

١١١ - واذا كانت الثورة الفرنسية قد عرفت دساتير أخرى بعد دستور ١٧٩١ الذى اعتبر الاعلان للسابق جزءا منه ، واذا كان دستور ١٧٩٣ ، ودستور ١٧٩٥ قد تضمن كل منهما اعلانا للحقوق يختلف فى روحه ومضمونه - اختلافا محسوسا - عن الاعلان السابق ، فان اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر عام ١٧٨٩ تبقى له أهمية فقهية ودستورية كبرى .

فحتى الآن ، فانه يفتر الى على أنه التعبير الاصيل عن فكر الثورة الفرنسية . فهو لم يصدر نتيجة لظروف هو جاء - كتلك التى صاحبت حكم الارهاب ودفعت الى اصدار دستور ١٧٩٣ - ولم يصدر كرد فعل لحالة الفوضى كدستور ١٧٩٥ - وانما كان تعبيرا أصيلا عن فكر للثورة غير متأثر بظروف طارئة تدفع به الى أقصى اليسار أو أقصى اليمين .  
ولذلك فان الدساتير الفرنسية التى صدرت بعد أكثر من قرن ونصف من الزمان لم تشر إلا الى هذا الاعلان الصادر عام ١٧٨٩ . هكذا فعل دستور ١٩٤٦ - دستور الجمهورية الرابعة - عندما نص فى مقدمته على « ان الشعب الفرنسى . . يؤكد مرة أخرى وبشكل رسمى حقوق وحرىات الانسان والمواطن التى قررها اعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩ » ، وهكذا فعل دستور الجمهورية الخامسة الذى صدر عام ١٩٥٨ .

## الفصل الثانى

### تطور المذهب الحر

٩٠ - هل ظل المذهب الحر ثابتا رغم تغير الظروف :

لقد نشأ المذهب الحر مع الرأسمالية التجارية ، ثم تطور النظام الرأسمالى فجات الرأسمالية الصناعية ، ثم الرأسمالية الاحتكارية ، وكان من الطبيعى أن يكون لذلك اثره الهام على مبادئ المذهب الحر وهو يرسم الخطوط الأساسية لفكرة الحرية .

وبالإضافة الى ذلك كله فان ثلاثة أحداث كبرى مرت على العام منسذ  
نهاية القرن التاسع عشر : أولا للحرب العظمى الأولى ( ١٩١٤ - ١٩١٨ ) ،  
ثم الأزمة الاقتصادية العالمية في الثلاثينات ، وبعد حوالي عشر سنين اندلعت  
الحرب العظمى الثانية ، فكان حتميا أن يكون لذلك كله صدهاء القسوى في  
النظريات والانظمة السياسية .

فهل ظلت قواعد المذهب الحر ثابتة رغم هذه الظروف كلها ؟ لا شك  
انها قد اثرت عليه وغيرت من مبادئه ، فظهرت اتجاهات جديدة تحاول أن  
تضع حلولا جديدة . ولا يهمننا - ونحن نلّم بالنظرية العامة للدولة في  
الديمقراطية الغربية - أن نستعرض التفصيلات الجزئية في هذا الشأن ، وانما  
يعيننا أن نلقى نظرة شاملة على التطور الذى دخل على مفهوم الحرية فكان  
بمثابة خط عام التقت عنده معظم بلاد الديمقراطية الغربية .

#### ٩١ - المذهب الحر يدعم في البداية من النظام الرأسمالى :

لقد حاول رأس المال - في ظل المذهب الحر - أن ينمو ويكبر ، ثم حاول  
أن يسود ويسيطر . وهو في البداية كان يريد أن يقوى من فكرة الحرية  
ليتقوى تدخل السلطة ، ثم هو في النهاية حاول أن يستولى على السلطة نفسها .  
ففى البداية جعل هدفه أن يطور المجتمع نفسه فيغير من مثله وقيمه  
وعاداته وتقاليده بحيث تتفق مع الروح الجديدة ، ثم تطورت الأهداف بعد  
ذلك فاتجهت الى غزو السلطة نفسها لتكون - بعد الاستيلاء عليها - أداة  
طبعة تكتمل بها حمايته (١) .

وقبل أن يصل رأس المال الى السلطة استفاد كثيرا من الحرية التى نادى  
بها المذهب الحر . فالمذاهب الاقتصادية التى قامت لتدعم من النظام الرأسمالى  
قد استندت كلها على تلك الحرية . مثال ذلك ما فعله الاقتصاديون الطبيعيون  
في فرنسا ( الفزيوقراط ) الذين اتخذوا شعاراً لهم : « دعه يعمل . . . دعه  
يتمر » Laisser faire... laisser passer ، وآدم سميث في انجلترا عندما  
ضمن كتاباته أن المهمة الأولى للحكومة هى إقامة الأمن ، وأن عليها أن تتبج

---

(١) هارولد لاسكى : نشأة التحررية الأوروبية ص ١٢٨ وما بعدها .

مبدأ عدم التدخل ، وأنه باستثناء حالات قليلة فلا حاجة للبرلمان أن يتدخل على الإطلاق .

فالمذهب الحر كما قلنا نشأ متحالفا مع النظام الرأسمالي ، وإن شئت الدقة فقل أن النظام الرأسمالي قد استعان في تدعيم وجوده بالأفكار التي جاءت بها التحررية . فالمذهب الحر هو الذي كفل لرأس المال أن ينمو ويزدهر ، وهو الذي حماه - بما جاء به من قيم - من القوى المعوقة لازدهاره . فقواعد المذهب الحر أصبحت فكرا مذهبيا للنظام الرأسمالي يستعين بها ويقوم مستندا عليها . ولذلك فإن كثيرا من الكتاب - في علم السياسة والفقه الدستوري - يتكلمون عن النظام الرأسمالي في الوقت الذي يجب أن يتجه كلامهم فيه إلى المذهب الحر .

وإزاء هذه الحقائق تتضح الصلة بين الديمقراطية الغربية والنظام الرأسمالي . فالمذهب الحر يمثل الايديولوجية التي قامت هذه الديمقراطية مستندة عليها ، والنظام الرأسمالي هو تطبيق لفلسفة المذهب الحر في المجال الاقتصادي ، ومن ثم فإن هذا النظام يمثل جزءا من البناء الفكري للديمقراطية الغربية .

فالكتلة الغربية التي يسميها أصحابها بالعالم الحر ، تدعى أصلا بقواعد المذهب الحر ، ومن هنا فإن النظام الرأسمالي يمثل بالنسبة لها شيئا أساسيا في بنائها العام .

## ٩٢ - الرأسمالية الصناعية :

حدثت الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر فتطورت الرأسمالية ، رحلت الرأسمالية الصناعية محل الرأسمالية التجارية . ويطلق البعض (١) على الرأسمالية الصناعية في هذه المرحلة اسم الرأسمالية الذرية ، رأسمالية الذرات الصغيرة المتناثرة ( بالمقابلة إلى الرأسمالية الاحتكارية ، رأسمالية الوحدات الكبيرة ، التي سنها بعد قليل ) .

أما الثورة الصناعية فأنها ترجع إلى عديد من المخترعات الهامة التي حدثت أساسا في إنجلترا في منتصف القرن الثامن عشر (٢) . وقد تبسّدت

— F. Perroux : Cours d'économie politique, t. i. (١)

— Mantoux : La révolution industrielle au 18 siècle, 1905. (٢)



هذه المخترعات في مجالات ثلاث : في صناعة الغزل والنسيج ، ثم في مجال التعدين ، وأخيرا - وهذا هو الأهم - في استخدام البخار كطاقة محركة للآلات . وقد ظل هذا الاختراع الأخير بالذات - لاختراع الآلات البخارية - من أهم الاختراعات التي سادت طوال القرن الثامن عشر بل والتاسع عشر أيضا .

وقد نتج عن ذلك أن أخذت المصانع الآلية في الانتشار لتكتسح أمامها المشروعات الحرفية الصغيرة والمصانع اليدوية أيضا . وإذا كان العمال هنا قد تجمعوا في مكان واحد فإن تجمعهم في المصنع الآلي كان مغايرا لتجمعهم في المصنع اليدوي . فالمصنع الجديد يقدم مستوى عاليا في القدرة الانتاجية ، ويتطلب بالتالي نظاما أدق . فالعمال يجب أن يظلوا عددا معينا من الساعات ويجب أن يقدموا انتاجا غزيرا يساعد في تغطية النفقات الضخمة المبذولة في انشاء المصنع . وقد نتج عن المصنع الآلي أن قوى الاتجاه الى استخدام النساء والأطفال - نظرا لما يحصلون عليه من أجر منخفض - فادى ذلك بدوره الى اشتداد البطالة التي ظهرت منذ البداية بظهور الآلات وازداد نطاقها باستخدام النساء والأطفال .

#### ٩٣ - السمات العامة للرأسمالية الصناعية (١) .

١ - أن أول ما يميز الرأسمالية الصناعية أن المشروع الرأسمالي قد حل محل الاستقلال الحرفي . فلم يعد الحرفي هو عماد الانتاج يعمل بأدواته اليدوية ، وإنما أصبح الرأسمالي بما يملكه من أموال هائلة تيسر له الحصول على الآلات ذات القدرة الانتاجية العالية ، واستئجار عمال يعملون عنده .

٢ - وهذه المشروعات الرأسمالية ذات حجم صغير ، ففي كل فرع من فروع الانتاج يقوم عدد كبير منها ، تتنافس فيما بينها ، وهي على أى حال ليست خاضعة لسلطان البنوك على الرغم من انها تقوم من وقت لآخر بالاقتراض منها .

#### ٩٤ - ولكن ما الذى انتجته الرأسمالية الصناعية في ظل هذه المبادئ ؟

إذا قيمناها حتى أوائل القرن التاسع عشر فإننا نقول أنها قد ارتفعت بمستوى الشعوب الأوروبية ارتفاعا كبيرا ، فهي أولا قد ساهمت في زيادة عدد السكان : زيادة هائلة ، فارتفع عدد السكان في أوروبا من ١٦٠ مليون الى ٤٠٠ مليون ، وبالإضافة الى ذلك فقد حققت لهم قدرا كبيرا من الرفاهية الاقتصادية .

وهذه الحقائق يسلم بها كل الكتاب على اختلاف نزعاتهم ، ولكننا يجب ان نبرز حقيقة كبرى يحلو للكثيرين ان يتناسوا وهي : أن الرفاهية الاقتصادية ما كان يمكن أن تتوافر بغير التوسع الاستعماري الرهيب الذي انتشر طوال هذه المرحلة ، انها حركة من السلب والذهب والاسترقاق تعرضت لها شعوب في قرأت عديدة • ولقد عبر سومبارت - الاقتصادي الألماني - عن هذه الحقيقة المؤلمة فقال : « لقد أصبحنا أثرياء لأن إجناسا بأسرها وشعوبا بأسرها ماتت من أجلنا ، ومن أجلنا قضى على سكان قارات بأكملها » (١) • وإذا كان للرأسمالية الصناعية - بالنسبة للشعوب الأوروبية - بعض الآثار النافعة فان لها أيضا بعض الآثار المؤلمة •

وأول هذه الآثار اشتداد البؤس بين أفراد الطبقة العاملة • فيوم العمل كان يصل في بعض الأحيان الى خمس عشرة ساعة ، والعامل مهما قتم من إنتاج فانه لا يستطيع أن يكسب الا نصف أو ثلاثة أرباع ما يلزمه من نفقات للمعيشة العادية ، أضف الى ذلك استخدام النساء والأطفال بأجور أشد انخفاضاً حتى ان بعض مصانع النسيج في إنجلترا كانت تضم - في أوائل القرن التاسع عشر - ٤٨٠٠ طفل ، ٥٣٠٠ طفلة في أعمار أقل من الحادية عشرة !! وقد أدى الى هذا المصير المؤلم تنافس الرأسماليين فيما بينهم على تخفيض اثمان المنتجات - كمنطق طبيعي في نظام المنافسة الحرة - فكان لابد أن تنخفض أجور العمال الى أقل حد • ومن جهة أخرى فان إلغاء سسائر التنظيمات الحرفية جعل العمال يواجهون هذه الازمة بغير هيئة مشتركة تنظم جهودهم وترعى شئونهم •

وثاني هذه الآثار انهيار القيم الخلقية في المجتمع ، وعلى حد تعبير الشاعر الفرنسي بلزاك فان الايمان قد اختفى في هذه الفترة ، فليس هناك ايمان ديني ، أو ايمان سياسى ، وانما سباق على المقاعد ، على السلطة والثراء • فالمصالح المادية وحدها هي التي تحكم سلوك الأفراد وتوجههم • واثراً ثالث لا يقل عن الأثرين السابقين : وهو الازمات الاقتصادية • هذه الازمات التي تتمثل في الاقراط في الإنتاج وانخفاض الاسعار بالتالى • ولم تكن هذه الازمات بالشئ الذي تعرفه العصور القديمة • انها كانت تعرف

---

(١) سومبارت : الرأسمالية الحديثة ( أورده زكريا نصر - النظام

المجاعات الناتجة عن انعدام وسائل النقل من اقليم الي آخر ، ولكنها لم تعرف ازيمات الانراط في الانتاج . ومثل هذه الازيمات لا تمثل كارثة بالنسبة للرأسمالى وحده بل هى كذلك بالنسبة للعمال أيضا فافلاس المشروع يعنى طرد العمال باعداد هائلة الى عرض الطريق وبقائهم في بطالة قاسية . وقد حدثت الازمة الاولى في انجلترا سنة ١٨١٥ وقد أدت الى تعطيل العمال فثاروا ثورة عاتية وحطموا آلات المصانع التى تصوروها أنها قد سرقت جهمهم . وتكررت هذه الازيمات بعد ذلك مرة أخرى فحدثت سنة ١٨١٨ ، وحدثت بشكل أشد سنة ١٨٢٥ فافلس فيها سبعةون بنكاً وعدد كبير من المشروعات ، وكان لذلك اثره حتى بالنسبة للبلاد الاجنبية . ولم تكن هذه هى المرة الاخيرة .

٩٥ - **مرحلة الرأسمالية الاحتكارية** : ان السير العادى للنظام الرأسمالى لم يبق على للوحدات الصغيرة كما هى ، وانما أدى بها الى أن تتخذ شكلا جديدا الى درجة غيرت من ميكل النظام نفسه . فرأسمالية للوحدات الصغيرة افسحت مكانها لرأسمالية للوحدات الكبيرة ، وأصبح الشكل المألوف هو المشروع الكبير . ثم حدث تجمع وتركز لهذه المشروعات الكبيرة الى حد كفل لها السيطرة الكاملة فاستطاعت أن تتمتع باحتكار فطى . وهكذا ظهرت الرأسمالية الاحتكارية ، رأسمالية للوحدات الكبيرة . وبديهي أن مثل هذا التطور لا يمكن أن نحدد بدايته ونهايته بشكل قاطع ، ويمكن القول انه قد تم في الفترة ما بين سنة ١٨٨٠ وسنة ١٩٣٠ . وقد نشبت الحرب العظمى الاولى في هذه الفترة ولكنها لم تبطل من سير التطور بل أدت الى الاسراع فيه . وكانت الازمة الاقتصادية العالمية التى نشبت في الثلاثينات بما جاءت به من آثار عميقة هى التى وضعت حدا لهذه المرحلة وحتمت على سائر الدول أن تتدخل في المجال الاقتصادى على نطاق واسع فافسحت المجال لمرحلة جديدة هى مرحلة الاقتصاد الموجه .

٩٦ - **الطابع العام لهذه المرحلة (١) :** ان لهذه المرحلة سماتها البارزة

---

— James : Les formes d'entreprises.

(١)

— Liefmann : Cartels et trusts et les formes d'entreprises.

— Houssiaux : Le pouvoir de monopole.

— Saint -Germès : Les ententes et la concentration de la production industrielle et agricole.

وأولها زيادة حجم المشروع وظهور المشروعات الكبيرة ، فبعد المصانع التي كانت تضم بضع مئات في أواخر القرن الثامن عشر ظهرت المشروعات التي يعد العمال فيها بالآلاف أو بعشرات الألوف . ولم تكن المشروعات الكبيرة بالامر الذى حدث على نطاق ضيق ، فقد انتشرت في قطاعات الإنتاج المختلفة . ولم يقف الامر عند هذا الحد ، فان المشروعات الكبيرة - المنافسة - قد تركت مبدأ المنافسة جانبا واخذت تتكاثرت فيما بينها » وقد اتخذ هذا للتكاثرت صورا شتى . فهو تارة يتجبدى في شكل انجماع تام فتتحول المشروعات اثنى مشروع واحد . وهو تارة يتجبدى في شكل اتفاق تبقى معه المشروعات على حالها على أن تنتفى المنافسة بينها . وفي جميع هذه الصور فان شيئا لابد أن يحدث بشكل حتمى : وهو الاحتكار في درجة تختلف شدتها من حالة الى أخرى . وهذه السمات كلها يمكن أن تتلخص في ظاهرتين هما : التركيز ، والاحتكار .

والنظام الرأسمالى في هذه المرحلة مازال يحركه باعث الربح ، ولكن هذا الباعث قد أضيف اليه شعور جديد مزدوج : فان الرأسمالية أخفت تهتم بالبحث عن الضمان ضد المخاطر ففقت بعض جساترتها القديمة . ومن هنا فقد حلت الرأسمالية المحافظة محل رأسمالية الرواد الأوائل . وقد قوى من هذا الشعور كبر حجم المشروعات وتوظيف رأسمال ثابت من آلات ومباني على جانب كبير من الضخامة بحيث لا يتيسر نقله ( عند فشل المشروع ) وتوظيفه في مشروع يعمل في قطاع آخر . فهذا للوضع يجعل الرأسمالية تجسد في الحصول على ضمان ضد المخاطر .

ومع هذا الشعور شعور جديد هو الطموح وحب السلطة والرغبة في التسلط . ولعل ذلك هو الذى يفسر لنا تطور أهداف للبورجوازية الرأسمالية ، ففي البداية كان هدفها أن تنقذ تدخل السلطة ، في النشاط الإقتصادى ، ولكنها بعد ذلك استهدفت غزو السلطة ذاتها والسيطرة عليها لتتقم هذه السيطرة على الطبقات الأخرى .

٩٧ - والحقيقة أن من أسوأ الآثار التى تنشأ من التركيز والاحتكار ان المشروعات الاحتكارية تكون حكومة خفية تستطيع أن تملأ إرادتها على البلاد كلها بل وعلى الحكومة الظاهرة نفسها . ووجود هذه الحكومة الخفية يمثل وضعاً شديداً خطورة ، فهي قوة معرودة تتمتع بسلطان مطلق لا تحدها قيود نظامية ولا تسأل أمام الهيئات الدستورية . فالحكومة الظاهرة - بحكم أنها

ذلت كيان دستوري - ينظمها الدستور ويحدد القانون وتسال أمام القضاء والبرلمان ، في الوقت الذي تنجو فيه الحكومة الخفية من ذلك كله . ومن أجل ذلك فإنها تتسلط في كثير من الأحيان على جهاز الحكم تسلطا كريها يجمله ينحرف في تقديره للأمور واصدوره للقرارات ولعل ذلك يفسر لنا كيف تتغير الحكومة في الولايات المتحدة - بين الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي - ولا تتغير مع ذلك النظرة الأمريكية الى القضية الفلسطينية . فالحكومة الظاهرة قد تتغير ، ولكن الحكومة الخفية لا تتغير ولا يتغير رأيها .

#### ٩٨ - تطوّر المذهب الحر - الحرية السياسية والحرية المدنية :

ان دولة المذهب الحر تعرف للحرية معنيين :

الحرية بمعنى استقلال الفرد وقدرته على التصرف .

*La liberté-autonomie*

والحرية بمعنى مساهمة الفرد في حكم الدولة (١)

*La liberté-participation*

ودولة المذهب الحر لاذ تبرز هذين المعنيين فإنها تصر عليهما معا . واول من ابرز هذين المعنيين هو الفقيه الفرنسي مونتسكيو - في كتابه روح القوانين - اذ لفت الانتظار الى « أننا يجب ألا نخلط بين سلطة الشعب وحرية الشعب » . ثم جاء بعده بنجامان كونستانت Benjamin Constant - الذي يعتبر من أكثر الناس فهما لمبادئ المذهب الحر (٢) - فتولى هذين المعنيين بالايضاح والشرح ، فتكلم عن حرية الشعوب القديمة وحرية للشعوب الحديثة قائلا : « لقد كان هدف الأقدمين أن يقتسموا السلطة الاجتماعية بين جميع المواطنين في الوطن الواحد ، وكان ذلك هو ما يسمونه بالحرية . وأما هدف المحدثين فهو مزيد من الضمانات للنشطة الفردية ولذلك فإنهم يعنون بالحرية الضمانات التي تمنحها الأنظمة السياسية المختلفة لهذه الأنشطة » (٣) . ولعله بذلك يشير الى وضع الحرية في الديمقراطيات القديمة التي وجدت في أثينا وروما وأسبرطة ، فقد كانت الحرية تفهم في تلك الديمقراطيات على أنها حرية سياسية فحسب ، أنها مجرد مساهمة للشعب في السلطة السياسية . وكانت السلطة السياسية

— Burdeau : Traité de science politique, tome 5, p. 11. (١)

— Prélôt : Histoire des idées politiques, p. 442. (٢)

— Burdeau : Traité de science politique t. 5., p. 26. (٣)

تسمح لنفسها بعد ذلك بأن تتدخل في سائر مجالات الحياة الفردية غير معترفة بأى من الحريات العامة الأخرى . فلم تكن للدولة في تلك الأزمنة تعرف حرية العقيدة أو حرية الملك أو الحرية الشخصية ، إذ كان الفرد يلتزم باعتراف دين الدولة بغير تفكير ، وكانت ثروات المواطنين وما يملكون توضع تحت تصرف الدولة فتتفرق منها بلا حساب وبلا قيد أو شرط إذا ما احتاجت للمال في أوقات الأزمات أو الحروب . وكانت أدق الأمور الشخصية للمواطنين تحت إشراف الدولة ورقابتها . فكثيرا ما حرم على الإنسان أن يظل بلا زواج ، وكثيرا ما تدخلت الدولة في حلق الذنق والتسارب ، وحتى كيفية تصفيف النساء لشعرهن تدخلت الدولة فيها في بعض الأحيان (١) . هذه هي الحرية عند الإقدمين ، حرية سياسية فحسب . أما الحرية عند المحدثين فهي تعنى ذلك بالإضافة الى الحريات العامة الأخرى : « انها بالنسبة لكل فرد تتمثل في الحق في الا تخضع الا للقوانين ، فلا يقبض عليه ولا يسجن ولا تساء معاملته بمجرد الارادة المتحكمة في الفرد أو مجموعة من الافراد . انها بالنسبة لكل فرد الحق في أن يقول رايه ، في أن يختار المهنة التي يزاولها ، في أن يتصرف في ملكه كما يشاء ، في أن يغدو بغير إذن أو ترخيص ، انها بالنسبة لكل فرد الحق في أن يجتمع مع الآخرين للتداول في المنافع الخاصة أو في الشؤون الفكرية المشتركة » (٢) .

فحرية الإقدمين هي الحرية السياسية ، وحرية المحدثين هي الحرية المدنية .

الحرية السياسية تعنى مساهمة الفرد في السلطة السياسية ، وهي التي يطلق عليها البعض حرية المشاركة

La liberté-participation

والحرية المدنية تعنى استقلال الفرد ازاء السلطة ، ويطلقون عليها (٣)

La liberté-autonomie

(١) أنظر الدكتور عبد الحميد متولى : الوجيز في النظريات والانظمة السياسية طبعة ١٩٥٩ - ص ١٢ وما بعدها .

— Benjamin Constant : De la liberté des anciens comparée (٢)  
à celle des modernes (Cité par Prélôt. Histoire des idées politique,  
p. 443).

— Burdeau : La démocratie, essai synthétique p. 9 et ss. (٣)

٩٩ - فالحرية في المعنى الثاني ، في معنى استقلال الفرد ازاء السلطة ، انما تتمثل في عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي ، فالفرد حر أن يفعل ما يشاء ، حر في أن يفكر كيف يشاء ، حر في أن يتصرف في ملكه كيف يريد ، فهو اذا نجا من تدخل السلطة في نشاطه ، فزاول هذا النشاط دون أن تحد السلطة منه ، كان في هذا المجال حرا .

وأما الحرية في المعنى الأول ، في معنى مساهمة الفرد في السلطة السياسية ، فهي تزاول في دنيا الأفراد كضمانة يمكن أن تتحقق بها الحرية في المعنى الآخر ، فأول ما يجعل الفرد في مأمن من الاستبداد للسياسي أن يسمح له - ولسائر الافراد - بالمساهمة في السلطة السياسية .

ودولة المذهب الحر L'Etat libéral تحاول أن تحقق الحرية في المعنيين معا ، تحترم استقلال الفرد وذاتيته فلا ترهقه بتدخل السلطة في نشاطه ، وكضمان يحمي الفرد من الاستبداد فانها تشركه في مزاوله السلطة ذاتها .  
١٠٠ - الحريتان ليستا على قدم المساواة : ويلاحظ على الحريتين السابقتين ثلاث ملاحظات :

أولا : أن هاتين الحريتين قد تحالفتا معا طوال فترة طويلة ليتم لهما تفويض أنظمة للحكم المطلق . ولذلك فلم يظهر بينهما في البداية أى تعارض ، ولكن بعد أن تم لهما ذلك أصبح التعارض بينهما متوقعا . فالسلطة - حتى بعد أن غزاها الشعب - مازالت هي السلطة ، ويمكن أن يقع التعارض بينها وبين الحريات العامة للأفراد . ولذلك فإن قضية التناقض بين السلطة والحرية توضع على نطاق البحث ويجب أن تجد حلها حتى في ظلال دولة المذهب الحر .

ثانيا : ان دولة المذهب الحر وهى تضع حلا للقضية السابقة لم تتردد في أن تحلها لصالح الحرية وحدها . فالحريتان السابقتان ليستا على قدم المساواة ، ان احدهما وسيلة بينما الأخرى هدف وغاية .

ان الحرية المدنية - الحرية في معنى الاستقلال - هي الهدف والغاية . والحرية السياسية - بمعنى المساهمة في السلطة - هي مجرد وسيلة للوصول الى الغاية .

فالحقوق السياسية ليست لها قيمة في ذاتها وانما هي تستمد قيمتها من كونها ضمانات للأفراد تقوى من تمتعهم بالحرية المدنية وتقيهم اعتداء السلطة عليها . فالحقوق السياسية ليست حقوقا بالمعنى الدقيق وانما هي

في الحقيقة وظائف تزاوُل لتحقيق المصلحة المشتركة والهدف المشترك . ولذلك فانها لا تمنح الا لأصلح الناس أو أكثرهم قدرة على استعمالها فيما أعت له (١) . وهذا التفسير الذى تذهب اليه دولة المذهب الحر يجعل « المواطن » في خدمة « الانسان » ، اذ يجعل الحقوق السياسية التى يعترف بها للمواطن مخصصة لتحقيق الحريات الفردية التى يعترف بها للانسان بحكم كونه انسانا (٢) .

ثالثا : ان الحريات الفردية وان كانت أعلى في قيمتها من الحقوق السياسية الا انها لا يمكن أن يعترف بها للأفراد بشكل مطلق . ان الحرية المطلقة لا يمكن مزاولتها في مجتمع يضم مجموعة من البشر .

ولذلك فان الحريات الفردية يجب أن تخضع لمقتضيات النظام الاجتماعى . والقانون هو الذى يحدد مقتضيات هذا النظام . فدولة المذهب الحر ليست « دولة بوليسية » Etat de police يحق لها أن تطبق القانون أو تمتنع عن تطبيقه على هواما ، وانما هي دولة خاضعة لمبدأ سيادة القانون Etat de droit يحترم القانون فيها ويحمى الأقلية من طغيان الأغلبية . فإقلية وهى تتمتع - كالأغلبية - بالحقوق السياسية تستطيع أن تستعمل هذه الحقوق لتصبح هي أغلبية ويجيء القانون متفتتا مع رأيها (٣) .

#### ١٠١ - حرية سياسية فحسب ، أم سياسية واجتماعية معا ؟

ان الحرية في دولة المذهب الحر تعنى حماية الفرد من تدخل الدولة . فالحرية تقهم على أنها سياج يحمى الفرد من تدخل الدولة . فالحرية اذن تضع على عاتق الدولة التزاما بالامتناع عن التدخل في النشاط الفردى أو المساس به ، فهى بذلك تترك المجال الاقتصادى والاجتماعى - في حياة الدولة - حرا يملؤه مبدأ المبادرة الفردية . فالخير كل الخير في أن يترك الافراد أحرارا يعملون كما يشاؤون وينتجون كما يريدون يحركهم باعث طبيعى : هو باعث الحصول على الربح وتحقيق أكبر قدر من الثراء . ومثل هذا الوضع - كما

---

— Beudant : Le droit individuel et l'Etat, 1920 p. 125. (١)

— Burdeau : Traité de science politique, tome 5 p. 27. (٢)

— Laboulaye : Le parti libéral, son programme et son avenir, 1ère éd. p. 12. (٣)



قلنا - يتناسب كل التناسب مع النظام الرأسمالي الذى ازدهر فى ذلك الحين مستندا على مبدأ الحرية الاقتصادية التى ترجمها الفيزيوقراط فى المبدأ الذى جعلوه شعارا لهم : « دعه يعمل ٠٠ دعه يمر *laissez faire, laissez passer* » فالحرية إذن - فى دولة المذهب الحر - حرية سياسية محسب ، ليس لها أى مضمون اجتماعى .

ولكن هذا الوضع لم يستمر الى النهاية ، بل دخلت عليه تعديلات جوهرية غيرت من مضمون الحرية تغييرا كبيرا ، ولعل مرد ذلك الى أن الحرية - فى دولة المذهب الحر - قد رسمت معالمها فلسفة التحررية فى وقت يختلف عن وقتنا الحاضر اختلافا محسوسا ، وفى ظروف مغايرة لظروفنا الحاضرة مغايرة كاملة . فمفكرو المذهب الحر الذين راوا الحرية فى امتناع الدولة عن التدخل تخيلوا أساسا المجتمع الزراعى ، والصناعة التى تقوم فيه هى الصناعة اليدوية . وأما الثورة الصناعية الكبرى وما جاءت به من انتشار الآلة واتساع المصنع ، وما نتج عنهما من تعطل العمال وازدياد الشقاء وقيام طبقة البروليتاريا ، والحربان الأولى والثانية وما نتج عنهما ، فقد كانت كلها ظروفًا طارئة لم تدخل فى حساب الليبرالية وهى تخطط لمفهوم الحرية .

١٠٢ - أن عدة عوامل غيرت من المجتمع فجعلت بالتالى فكرة الحرية التى وضعت غير ملائمة على الإطلاق . فالنظام الرأسمالي الذى عرفته التحررية كان يقوم فى مبادئه الأساسية على دعائم ثلاث : الملكية ، وحرية التعاقد ، والمنافسة الحرة . فكان الأفراد يطمون دائما بالثراء ويريدون تحقيقه ، مستعينين فى ذلك بالحرية الاقتصادية التى نابت بها مبادئ المذهب الحر ، هذه المبادئ التى كفلت لهم حرية التعاقد ومبدأ المنافسة الحرة .

ولكن ثمة تغييرات أساسية دخلت على كيان النظام الرأسمالي نتيجة للظروف الجديدة : فحرية التعاقد أصابتها ضربات متوالية عندما وجدت الملايين من الأيدي العاملة نفسها فى حالة تعطل فنتيجة لانتشار الآلة والاستغناء عن العمل ، الأمر الذى نتج عنه زيادة العرض على الطلب بالنسبة للأيدي العاملة فأصبح العمل سلعة يتحكم فيها رأس المال وحده . وقد ترتب على ذلك كله أن انعمت حرية التعاقد بين العامل وصاحب المصنع . وأما مبدأ المنافسة الحرة - الذى كان يمثل بالنسبة لسائر أفراد الأداة الأولى للثراء - فقد بدأ هو أيضا تصيبه نفس الضربات عندما اتجه الرأسماليون الى التركيز

والتكتلات الاقتصادية ، والاحتكار ، فضيق ذلك من مجال الحرية الاقتصادية التى يتمتع بها الافراد . وكان طبيعيا بعد ان تلتقت حرية التعاقد وحرية المنافسة هذه الضربات أن تتأثر أحلام الافراد فى الثراء والملكية وأن يتغير بعد ذلك كله مفهومهم للحرية ذاتها . فالحرية - كما تخيلوها منتشرة فى كافة المجالات تحقق لسائر الافراد حياة أفضل - لم تعد تحقق لهم ما عقده عليها من آمال . فإطلاق الحرية للمنافسة الذى كان يحقق للافراد أحلامهم فى الثراء أصبح من شأنه وقد استغفلته الاحتكارات أن يبديد هذه الاحلام وأن يخضع الافراد للتكتلات الاقتصادية الكبيرة (١) .

ثانيا : لقد كان طبيعيا ازاء هذه التطورات ان تنشأ طبقة جديدة من الطبقة العاملة تحس بكيانها ، وتحس بأن لها مصالحها المتميزة . وقد واجهت هذه الطبقة - فى تلك الظروف - مشاكل خطيرة لا تكفى فلسفة المذهب الحر فى حلها .

فقد أصبت هذه الطبقة بأن التطورات التى حدثت - نتيجة للظروف الجديدة - قد أضاعت الحرية فى مفهومها معا .

فاما المفهوم الاول فقد ضاع لأن الدولة اذ امتنعت عن التدخل قد أطلقت المجال للمبادرة الفردية وجعلت باعث الربح الباعث الاول فى الحياة ، فنتج عن ذلك أن وجدت قوى اقتصادية واجتماعية - تكونت نتيجة للنظام الرأسمالى - وأخذت تضغط على الأفراد لتزداد قوتها . فحرية الفرد فى المفهوم الاول قد ضاعت لوجود قوى كبيرة ضغطت عليه ، ولم تكن هذه القوى للضاعطة تتمثل فى سلطة الدولة وانما كانت قوى فردية استأسعت لامتناع الدولة عن التدخل .

ومن الطريف أن دولة المذهب الحر أخذت تدعم المفهوم الثانى للحرية - وهو الحرية السياسية - بالتوسع فى الإخذ بمبدأ الاقتراع العام ومنح حق الانتخاب لكل طبقات الأمة ، وعلى الرغم من هذا التوسع فقد ضاع المفهوم الثانى للحرية ، ضاع نتيجة لضياع المفهوم الاول . فالقوى الاقتصادية

- 
- Schumbeter : Capitalisme, Socialisme et démocratie. (١)  
trad. franc 1951 p. 220 et ss.  
— Dieterlen : Au-delà du capitalisme, 1946 p. 335.  
— Sombart : L'apogée du capitalisme, trad. franc. 1932 t. I.

الكبيرة التي ضغطت في المجال الأول جعلت الفرد غير قادر على مزاوله الحقوق السياسية ذاتها (١) .

### ١٠٣ - متى أصبحت دولة المذهب الحر لأول مرة بهذا الوضع :

لقد بدأ هذا الوضع واضحا منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وظهر جليا في الحركات الشعبية التي قامت بها جماهير الشعب في أوروبا ، تلك الحركات التي تلقى الكتابات الاشتراكية قديمها وحديثها بشوق بالغ وصاغت منها شعاراتها ونداءاتها المتكررة .

وإذا كانت كتابات المفكرين الاشتراكيين قد ساهمت في إبراز أزمة الحرية - دولة المذهب الحر - فإن مفكرا بالذات من هؤلاء قد اتخذت كتاباته طابعا خاصا من العمق والجدة ووجدت صدى كبيرا بين جماهير الطبقة العاملة ، وأعنى به كارل ماركس .

لقد كان للمذهب الشيوعي أبلغ الأثر في التأكيد بالحرية التي تعرفها دولة المذهب الحر ، فقد نعى على هذه الحرية أنها شكلية . وتسأل في سخرية عن قيمة هذه الحرية إذا كان الفرد لا يملك الوسائل المادية التي تمكنه من مزاولتها فعلا . فما قيمة حرية التصويت أو حرية الرأي مثلا إذا كان العامل ليس حرا حتى في أن يحصل على مقابل عادل على عمله الذي يمثل مصدر رزقه الوحيد ؟ وما قيمة حرية التنقل إذا كان الفرد لا يملك ثمن تذكرة للقطار ؟ وما قيمة حرية الفكر إذا كان الإنسان لا يملك من الوسائل ما ينشر به كتابا يدافع فيه رأيه ؟ إن الحرية الحقيقية في نظره هي تلك التي تمكن الكادحين من تحديد مصيرهم بأنفسهم فتعطى لكل منهم الشعور بأنه عضو في المجتمع ، يحسه في عمله كما يحسه أمام صناديق الاقتراع (٢) .

ولم يكن كارل ماركس هو الاشتراكي الوحيد الذي تناول الموضوع بالدراسة ، بل وجدت قبله وبعده الكثير من الكتابات الاشتراكية . وقد هفت كل هذه الكتابات والأحزاب الاشتراكية التي آمنت بها إلى أحداث تغيير في

---

#### (١) انظر في تفصيل ذلك :

— Burdeau : loc. cit — Laski; La liberté. 1938.

— Pichanov : Les questions fondamentales du marxisme. (٢)

1947, p. 79 et ss.

مفهوم الحرية ، فلا يكفي لكي يكون الفرد حرا أن تقتصر له هذه الحرية بنصوص في القانون بل يجب أن تنهيا له من اللوسائل المادية والظروف الاقتصادية الملائمة ما يجعله قادرا على ممارسة هذه الحرية . ومثل هذا الفهم ينتج عنه بالضرورة تغيير أساسي في النظر الى علاقة الحرية بالسلطة . فبعد أن كانت الحرية تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد تدخل الدولة في النشاط الفردي ، وبعد أن كانت تفرض على الدولة التزاما سلبيا بعدم التدخل ، أصبحت تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تضغط على تصرفاته لتخضع لها . ومن هنا فقد غدت الحرية تفرض على الدولة التزاما ايجابيا بالتدخل في الحقل الاجتماعي والاقتصادي لتعين الفرد على التحرر (١) .

واذ كانت دولة المذهب الحر قد أحست بهذا الوضع - لأول مرة - منذ منتصف القرن التاسع عشر فان الاحساس بضرورة التغيير قد تضاعف مع أحداث القرن العشرين . وهناك حوادث ثلاث قد بلغ معها هذا الاحساس ذروته : أولها الحرب العظمى الاولى وثانيها الازمة الاقتصادية العالمية في الثلاثينات « وثالثها واقواما الحرب العظمى الثانية وما تلاها من هزات فكرية عنيفة نتيجة لما نشأ عنها من ظروف اجتماعية واقتصادية قاسية .

ككيف أثرت هذه الظروف على الحرية في مضمونها العام ؟

#### ١٠٤ - الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية (٢) :

لقد قلنا ان التطور قد لحق بالحرية في مفهومها معا .

فالحرية بمعنى استقلال الفرد وعدم تدخل السلطة في نشاطه قد تطورت لتحمل الدولة على التدخل في النشاط الفردي لتعين الفرد على التحرر .

والحرية بمعنى مساهمة الفرد في السلطة السياسية قد تطورت نتيجة لامتداد عمل السلطة . فعمل السلطة لن يقتصر على السياسة وحدها ، بل يجب

---

— Laroque : Réflexion sur le problème social, 1953, (١)  
p. 5 et ss.

— Vedel : Démocratie politique, démocratie économique, (٢)  
démocratie sociale. Collection Droit Social No. 31, 1947.

— Eurdeau : Traité, Tome VI p. 341 et ss.

— Capitant (René) : L'Autonomie en droit public. p. 31 et ss.

— Capitant (René) : Les principes de la démocratie, p. 41 et ss.

أن يمتد الى مجالات كثيرة كالاقتصاد والاجتماع ، ومن هنا فان الشعب يجب أن يسيطر على السلطة في مجالاتها الجديدة . فالديمقراطية لن تكون في مجال السياسة وحدها ، لن تكون ديمقراطية سياسية فحسب ، بل سوف تنشأ معها والى جانبها أنواع اخرى كالديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية .

وهذا التطور في مفهوم الديمقراطية قد تردد عاليا في الجمعيات التأسيسية التي انتخبت بعد الحرب العالمية الثانية . ومن ذلك ما قاله Cost-Floret مقرر لجنة مشروع الدستور في فرنسا في الجمعية للتأسيسية الثانية ( في أغسطس ١٩٤٦ ) من أن ديمقراطية الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩) « ديمقراطية ناقصة ويجب اكمالها بدمها الى المجال الاقتصادي والمجال الاجتماعي . ذلك لأننا نعتقد أن الديمقراطية ليست نظاما يوضع ليتحقق في الحقل السياسي وحده ، بل انها في الحقيقة فلسفة للحياة يمكن مدها الى الحقل الاجتماعي والحقل الاقتصادي » .

ولكن ماذا تعنى الديمقراطية السياسية ، والديمقراطية الاقتصادية ، والديمقراطية الاجتماعية ؟

ان الفكر السياسي التقليدي يعرف الديمقراطية السياسية جيدا « ويستطيع أن يواجهها من عدة زوايا ويضع تعريفا لها ، فالمشكلة ليست في الديمقراطية السياسية وانما في النوعين الآخرين .

والحقيقة أن وصف الديمقراطية بأنها سياسية يعنى - من الناحية اللغوية - أنها تواجه للنواحي الأخرى أيضا . فالسياسة هي كل ما يتعلق بإدارة شؤون الدولة ، والديمقراطية السياسية في هذا المعنى تشمل كل شئ - تشمل السياسة وغيرها . وإذا كانت هذه الديمقراطية قد فهمت على أنها لا تمتد الى الاقتصاد والاجتماع فقد كان مرد ذلك الى أسباب تاريخية بحتة . فقد كان يفهم أن السياسة انما تطلق على مجال تدخل الدولة فحسب ، والدولة في ظل المذهب الحر لا تتدخل في الاقتصاد أو الاجتماع ، ومن هنا فقد حملت الديمقراطية السياسية معنا ضيقا .

وعلى أية حال فاننا يجب أن نعطي لكل من الديمقراطية الاقتصادية والديمقراطية الاجتماعية معنى محددا . فالأولى تواجه الجانب الاقتصادي أعنى تواجه الإنتاج ، والثانية اذ تواجه الجانب الاجتماعي فانها تعنى العدالة

في التوزيع والاستهلاك • الأولى تواجه مصادر السلطان الاقتصادي في البلاد ،  
والثانية تهتم بتحقيق المساواة الفعلية بين الأفراد ولا تكتفى بالمساواة أمام  
القانون ، أى المساواة المدنية ، المساواة النظرية •

ومد الديمقراطية من المجال السياسى الى المجال الاقتصادى والاجتماعى  
يراد به ألا تقف الديمقراطية عند مجرد تحديد شكل الحكومة وانما تمتد الى  
مجالات أخرى ،، فيكف يكون هذا الامتداد ؟ ان ذلك لن يكون الا اذا نقلنا معنى  
الديمقراطية السياسية الى هذه المجالات الأخرى • فالديمقراطية السياسية  
كما نعلم تتعارض مع الاوليجارشية - التى هى حكم الأقلية - وتعنى أن تكون  
السلطة السياسية للشعب ، وبما أن اجماع الشعب أمر متعذر ، فهى تكتفى بأن  
يكون القرار دائماً للأغلبية • ونفس الشيء يجب ان يكون في الاقتصاد  
والاجتماع • فالاقتصاد - في دولة المذهب الحر وفي ظل النظام الرأسمالى -  
تسيطر عليه الأقلية ، فاذا امتدت الديمقراطية اليه كان ذلك ايذاناً بأن تكون  
السيطرة على مصادر السلطان الاقتصادى للشعب ، أى للأغلبية • والاجتماع  
أيضاً اذا امتدت الديمقراطية الاجتماعية اليه كان هذا ايذاناً بأن تراعى  
العدالة في توزيع حصيلة الانتاج بحيث تتحقق المساواة الفعلية بين الأفراد ،  
ولن يكون ذلك الا عن طريق تدعيم مبدأ تكافؤ الفرص ، هذا المبدأ الذى يعنى  
أن يعطى كل فرد - ومنذ ميلاده - نفس الفرصة المنوحة لسائر الأفراد  
بصرف النظر عن الطبقة التى ولد فيها • فالطفل الفقير يجب أن يعطى - منذ  
ميلاده - نفس الرعاية الصحية التى يتمتع بها الطفل الغنى ، ونفس الرعاية  
الاجتماعية ، ونفس القدر من الخدمات التعليمية •

١٠٥ - وهذا الاتجاه الذى يطور معنى الحرية ويطور معنى الديمقراطية  
يشاهد الآن في جميع دول العالم الحر ، أو بعبارة أدق - دول المذهب الحر -  
مع اختلاف في الجرعة بطبيعة الحال • فليس هنالك دولة - باستثناء الولايات  
المتحدة - لم يشاهد فيها انتشار هذا الاتجاه الجديد الى مدى بعيد •  
ويلاحظ أن هذا الاتجاه يتميز - في هذا الشأن - بخصائص ثلاث :

١ - أنه يرى في الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية امتداداً طبيعياً  
للمدركةراطية السياسية ، امتداداً يكمل هذه الديمقراطية ويجعل منها حقيقة  
واقعة • فهو اذ يحزر للفرد من الاستغلال الاقتصادى والهوان الاجتماعى يجعله  
تادراً على مزاولة الحقوق السياسية وللمتعة بها •

٢ - ان هذا الاتجاه يفرق - في منطقته الاساسى - بين الحريات « فيجعل من بعضها حريات أساسية ومن الأخرى حريات ثانوية . فهو في حله لقضية التناقض بين السلطة والحرية يمنع السلطة من التدخل في الحريات الأساسية ويبيح لها التدخل في مجال الحريات الثانوية . فحرية الفكر وحرية التعبير مثلا من الحريات الأساسية ، والحريات الاقتصادية وحرية الصناعة من الحريات الثانوية .

٣ - ان تطبيق الديمقراطية بمفاهيمها الثلاثة يجب ألا يكون على مستوى الدولة فحسب ، بل يجب أن يكون أيضا على مستوى وحدات الادارة المحلية ( اللامركزية الإقليمية ) والمشروعات الاقتصادية العامة . فسيطرة الشعب على الاقتصاد في مستوى الدولة يتطلب أن تكون له السيطرة على مصادر السلطان الاقتصادي ، الأمر الذى يؤدى الى الأخذ بسياسة التأميم وسياسة التخطيط . وسيطرة الشعب على الاقتصاد - على مستوى المشروع - يتطلب اشراك الحكوميين في ادارة المشروع نفسه ، الأمر الذى يؤدى الى اشراك العمال في مجالس الادارة .

#### ١٠٦ - كيف تتحقق الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية : - (١)

ان الفكر السياسى في البلاد الغربية يتصور أن تتحقق الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية بأحدى وسيلتين : الوسيلة الاولى وسيلة تلقائية تنشأ من وضع الرخاء الذى يسود مجتمعا من المجتمعات ، فاذا بلغ هذا الرخاء حدا يستطيع أن يكفل للجميع الفرصة المتكافئة - وكانت هنالك وفرة في الامكانيات - فان الديمقراطية الاقتصادية سوف تتحقق على الفور . وعلى حد تعبير أنورين بيفان فان الحرية تغزو في هذه الحالة بمثابة الناتج الثانى للرخاء الاقتصادي (٢) . وفى ظل هذا الوضع يتم تحقيق الديمقراطية بواسطة

- 
- Burdeau : La démocratie, essai synthétique, p. 42 et ss (١)
  - Mirkine-Guetzévitch : Les constitutions européennes, p. 1 p.121.
  - Brunet : La garantie internationale des droits de l'homme, p.5 et ss.
  - Burdeau : Traité de science politique, t. VI p. 361.
  - Burdeau : Traité, t. VI p. 362.
  - Bevan : Pouvoir vaincre la peur, 1952 p. 63.

(٢)

( م ٨ - النظرية العامة للدولة )

الرخاء ، Démocratie par la prospérité ومثل هذه الصورة لا تتحقق في الوقت الحاضر الا في بلد واحد هو الولايات المتحدة الأمريكية ، فهي كدولة تتمتع برخاء يفوق معظم الدول ، وهذا الرخاء يهيئ لسائر الطبقات العاملة ظروفا مناسبة من حيث ارتفاع مستوى المعيشة وقلة البطالة .

متحقيق الديمقراطية اذن بواسطة الرخاء أمر لا يتيسر كثيرا في الوقت الحاضر ، ولذلك فقد كان حتميا أن يلجأ الفكر السياسي الغربي الى الوسيلة الثانية وسيلة تحقيق الديمقراطية بواسطة تدخل السلطة Démocratie par l'action

de pouvoir فالسواة الفعلية بين الافراد وسيطرة الجموع على مصادر السلطان الاقتصادي لا يمكن أن تتحقق الا اذا تدخلت السلطة في الحقل الاقتصادي والاجتماعي . بل وحتى في الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها فان الأمر قد تطلب تدخل السلطة في فترات معينة اهتز فيها الرخاء الاقتصادي . كما حدث سنة ١٩٣٠ والسنوات التي تلتها .

وهذا الفارق الطبيعي بين الوسيلتين يجعل من الوسيلة الثانية الوسيلة الأصلية التي تتحقق بها الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية والتي يتعين الالتجاء اليها سواء في الدول النامية ، أو في الدول كاملة النمو التي لم يبلغ فيها الرخاء ذلك الحد الكبير الذي بلغه في أمريكا .

ولكن كيف يكون تدخل السلطة ؟ ان تدخل السلطة اما أن يكون تدخلًا عاديًا ، أو تدخلًا ثوريًا .

#### ١٠٧ - التدخل العادي للسلطة :

ان السلطة قد تتدخل في الحقل الاجتماعي والاقتصادي تدخلًا عاديًا مستعملة في ذلك الوسائل العادية للديمقراطية السياسية ، سواء عن طريق القوانين أو المجهود الذي تقوم به السلطة التنفيذية . فبتم في هذه الصورة اتخاذ الاجراءات التي تعين على تحقيق الهدف : فتصدر التشريعات الاجتماعية التي ترفع من مستوى الطبقات الكادحة ، والتشريعات الاقتصادية التي تحد من الاحتكار وتنقل مصادر السلطان الاقتصادي الى مجموع الشعب .

وتدخل السلطة لو تم على هذا الوضع فانه سوف يحقق - في نظر الديمقراطية الغربية - الكثير من أزايا لعل أولها أن السلطة ذاتها سوف تقوم على أساس ديمقراطي ، فالسلطة التي تتدخل هي نفسها السلطة التي جاءت وليدة



أزادة الشعب في انتخابات حرة . فهي إذن سلطة مقيدة على الأقل ببعض المبادئ الأساسية النابعة من المذهب الحر وأهمها مبدأ سيادة القانون . فهي إذن ليست بالسلطة التي تهدد الحريات العامة بلا ضابط أو حساب أو تصرف في إخضاع الأفراد والحد من حقوقهم بلا داع .

فالتغيير هنا ومحاولات الإصلاح كلها سوف تتم بشكل شرعى متفق مع الإوضاع السياسية القائمة ، وبواسطة نفس الأجهزة السياسية الخاصة بديمقراطية المذهب الحر . وهكذا تم تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية في عديد من البلاد كفرنسا والمانيا الغربية وإيطاليا . وبهذا الشكل أيضا قامت حكومة العمال في إنجلترا بإصلاحاتها بعد الحرب فأتت هنالك ما يشبه الثورة في بلاد تقدس التقاليد - وإن كانت « ثورة صامتة » *Silent revolution* وبهذا الشكل أيضا وصلت بلاد الشمال ( السويد والنرويج ) الى مستواها الرفيع من الاشتراكية (١) . هذه هي وجهة نظر الديمقراطية الغربية في تحقيق الاشتراكية ، انها قد تتم بالتدخل العادى للسلطة ، ويتخذ تدخل السلطة في هذه الحالة شكلين رئيسيين : فقد تعدد السلطة الى التأثير على القوى الاقتصادية والاجتماعية القائمة لترغمها على قبول التعديلات التي تتطلبها الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية .

وقد تقوم بمد التنظيمات الديمقراطية الى سائر المجالات الأخرى غير السياسية .

في الشكل الأول تعدد السلطة الى إصدار عدد من القوانين والقرارات التي تهدف الى تحسين الطبقة العاملة ، ورفع مستواها ، وتقرير بعض الضمانات التي تحميها من تعسف رأس المال ، وفرض ضريبة تصاعدية ، الى غير ذلك من الوسائل التي تساعد على التقليل من الفروق بين الطبقات .

وفي الشكل الثانى تقوم بنقل السيطرة الى الشعب في عديد من المجالات ، فهي لا تكتفى بأن تجعل الهدف من تدخلها تحقيق الديمقراطية ، بل تجعل الديمقراطية وسيلة وغاية . فاشراك الشعب في إدارة الشؤون الاقتصادية ، واشراك العمال في إدارة المشروعات تعد من الوسائل الديمقراطية التي تجدى في هذا المجال .

ونحن اذا فاضلين بين الشكلين السابقين فان الشكل الثانى يفضل الأول بغير شك ٠٠ فالدولة وان قامت - فى الشكل الأول - بتحسين حال الطبقة العاملة الا انها لم تشركها فى السلطة ، والاصلاحات العديدة التى تمت عن طريق النصوص يمكن أن تضيع بعد ذلك جزئيا أو كليا ، ولا يحميها من هذا الضياع الا أن تشترك الطبقة العاملة فى ممارسة السلطة ذاتها ٠ فيقوم بالحفاظ على الاصلاحات الجديدة أصحاب المصلحة الحقيقية فيها ٠

**١٠٨ - التدخل الثورى للسلطة :** ويرى البعض أن التدخل العادى للسلطة لا يجدى ، ذلك لأن السلطة التى تتدخل ستكون هى نفسها السلطة التى تكونت طبقا للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية القديمة ، والتى يراد تغييرها طبقا للأوضاع الجديدة التى تتطلبها الديمقراطية فى مفهومها الجديد ٠ فلا بد من تغيير لهذه السلطة ، أو بعبارة أدق ، لابد من تغيير للقوى المسيرة لها ، فتستبعد القوى القديمة ويحل محلها أصحاب المصلحة فى التغيير الجديد ٠

ولا يكفى لكى تتغير السلطة أن يساهم العمال فى ادارة المشروعات الاقتصادية ، فهذا الوضع يمثل اشتراكا ثانويا بسيطا ، بل يجب أن تساهم القوى الجديدة فى السلطة فى أعلى مستوياتها ٠ وهذا الوضع لن يتم اختيارا وإنما سيتم بالطريق الثورى ، وإذا ما استطاعت هذه القوى الجديدة أن تغزو السلطة فان تدخلها بعد ذلك فى تحقيق الديمقراطية الجديدة سيكون تخطا ثوريا يستعمل فيه القسر والاكراه والوسائل الثورية الأخرى ٠

#### **١٠٩ - الخيار بين التدخل العادى للسلطة والتدخل الثورى :**

ان المفاضلة بين هاتين الوسيلتين - فى بلاد الديمقراطية الغربية - لم تدر فى التاريخ السياسى حول حجج فقهية بقدر ما دارت حول الظروف الواقعية التى يعيشها كل شعب ٠ ووجدنا التاريخ أن معظم البلاد الغربية قد لجأت الى التدخل العادى للسلطة ولم تنشب الثورة الا فى عدد قليل منها ٠

وعلى أية حال فان الأمر فى هذا الشأن يتوقف على ظروف كل بلد ، ومدى مقاومة القوى القديمة المسيطرة على للسلطة لمحاولات الإصلاح الجديدة ٠

## الفصل الثالث

### جوهر الحرية في الديمقراطية الغربية

١١٠ - اننا يجب أن نفرق بين الحريات العامة التقليدية ( أى القديمة المستمرة حتى الآن ) والحريات العامة الجديدة التى اتخذت اسم « الحقوق الاجتماعية » .

وإذا كنا نعتبر عن الوضع للقديم بلفظ « حريات » ، ونعبر عن التطور الجديد بلفظ « الحقوق » ، فذلك مرده الى أن التطور الجديد قد انتهى الى منح حقوق للأفراد هى بمثابة منح ايجابية تقدمها الدولة لهم .

ولسوف نعرض فى ايجاز للحريات العامة التقليدية ثم نبرز الفارق بينها وبين الحريات السياسية . فالحريات العامة بالمعنى الدقيق لا تضم الحريات السياسية . وذلك لان ثمة فارقا أساسيا بينها يمنع تداخلها . فالحريات العامة تمثل مجموع الوسائل القانونية التى تسمح للفرد بأن يقود حياته الخاصة ويساهم فى الحياة الاجتماعية العامة للبلاد (١) ، وأما الحريات السياسية فهى الطريق الى المساهمة فى السلطة العامة وحكم الدولة . فالأولى هى الهدف ، والثانية هى الوسيلة لتحقيق الهدف .

والى جانب هذا الاختلاف الواضح - فى الطبيعة - بين الاثنين ، فهناك اختلاف مرده الى الشروط الواجب توافرها للتمتع بهذا النوع أو ذاك . وبصفة عامة فإن التمتع بالحريات السياسية يتطلب شروطا أشد من الحريات العامة . فالحريات السياسية مقصورة على الوطنيين دون الأجانب ، وحتى بالنسبة للوطنيين فإن التمتع بها يقتضى شروطا خاصة من حيث السن والأهلية ، وهذا على عكس الحريات العامة التى لا يجوز أن يحرم منها أحد حرمانا مطلقا ، ولا يتطلب التمتع بها شروطا خاصة ، بل ويمكن أن تزاول فى أى سن على الرغم من نقص الأهلية (٢) .

### ١١١ - الحريات العامة التقليدية :

انها تضم اتساما ثلاثة :

١ - الحريات الشخصية :

---

(١) بريلو : النظم السياسية والقانون الدستوري - ص ٥٥ .

(٢) بيليجرينو روسى : دروس فى القانون الدستوري .

٢ - حريات الفكر أو للحريات الذهنية •

٣ - الحريات الاقتصادية •

١١٢ - الحريات الشخصية :

انها تشمل انواعا خمسة من الحريات :

١ - حرية التنقل : التي تسمح للانسان بأن ينتقل من مكان الى آخر

داخل بلاده ، وتسمح له بأن يغادر اقليم بلاده كلية ويعود اليه متى شاء •

٢ - وحق الأمن : الذى يمثل الحرية الشخصية فى ادى صورها ، وهو

يعبر عن حق الانسان فى الا يقبض عليه أو يحبس الا فى الاحوال المنصوص عليها فى القانون •

٣ - حرية المسكن : التي تجعل للانسان الحق فى اختيار مسكنه فى اى

مكان يريد ، وفى تغييره عندما يريد • وتجعل له الحق فى ألا يقتحم عليه مسكنه أو يفتش الا فى الاحوال التى ينص عليها القانون •

٤ - سرية المراسلات : وهذه الحرية لا تحمى الخطابات فقط ، بل تمتد

الى كل وسائل المراسلات الاخرى كالمحادثات التليفونية مثلا • فالقاعدة انه

لا يجوز ان تنتهك سرية هذه المراسلات ، ولا يجوز أن يسترقق السمع الى هذه المحادثات أو يفتش سرها ، الا فى الاحوال التى ينص عليها القانون •

٥ - احترام السلامة الذهنية للانسان :

ان تقدم العلم ادى الى اضافة هذه الحرية لتكون واحدة من الحريات

الشخصية • فالانسان له الحق فى ان تحترم سلامته الذهنية فلا يعذب اثناء

التحقيق ولا يكره على اعتراف •

ذلك أن العلم قد وصل فى آخر تطوراته الى بعض المواد التى يحقن بها

الانسان فيفتش ادى اسراره بعد ان يفقد للسيطرة على ارادته • ولا شك ان

استعمال هذه المواد التى تسمى فى دوائر الشرطة « مصل الحقيقة » تمثل اعتداء

بالغ الخطورة على السلامة الذهنية للانسان • لذلك فان الفقه الجنائى فى البلاد

الغربية مستقر على اعتبارها أمرا مخالفا للقانون وللعمادى ، الاولى لحق الدفاع •

١١٣ - الحريات الشخصية حريات اساسية :

ان هذه الحريات الشخصية يسميها البعض « بالحريات الاساسية » ، وذلك

لأنها تعتبر بغير شك أساسا للحريات العامة الاخرى وأساسا للحريات

السياسية أيضا • حرية الفكر والحريات الذهنية يمكن أن تصاب بضربة قاصمة إذا انتهك حق الأمن فقبض على الإنسان في غير الأحوال التي ينص عليها القانون • والحريات الاقتصادية أيضا يمكن أن تضار أكبر الضرر إذا ما انتهكت حرية التنقل من مكان إلى آخر • إنه حينئذ لا يستطيع أن يزاول حرية التجارة أو حرية الصناعة ، بل إنه لا يستطيع أن يتمتع بملكه على الإطلاق •

#### ١١٤ - ثانيا : حريات الفكر أو الحريات الذهنية :

وهي عبورها تنفرد إلى عدة فروع ، وتداول كلها في ملك واحد : إن الإنسان حر في أن يكون رأيه كما يريد ، حر في التعبير عنه كما يريد • فهو حر في أن يكون فكره في شتى الموضوعات ، وهو حر في أن ينشر هذا الفكر على الآخرين بالوسائل التي يملكها •

وهذه المجموعة تضم : حرية الرأي ، وحرية الاعتقاد ، وحرية مزاولة الشعائر الدينية ، وحرية التعليم ، وحرية الصحافة ، وحرية الاجتماع ، وحرية تكون الجمعيات •

#### ١١٥ - ثالثا : الحريات الاقتصادية :

إن الحريات الاقتصادية هي بذاتها حرية التملك ، وحرية التجارة ، وحرية الصناعة • وفي هذا المجال نشاهد التطور في مفهوم الحرية الذي أشرنا إليه آنفا • فالأذهب الحر كان يرى في البداية إطلاق هذه الحريات ، وكان يرى أن الخير كل الخير في أن يتروك الناس أحرارا ، ولا يرد قيود على حريتهم في التملك ، أو في حريتهم في التجارة ، أو حريتهم في الصناعة • وفي ظلال الأذهب الحر جاء الأطباء - الفيزيوكرات - في منتصف القرن الثامن عشر يبشرون بمبدأهم في إطلاق هذه الحريات معبرين عن ذلك بالعبارة الشهيرة « دعه يعمل ، دعه يمر » ، وفي ظلال الأذهب الحر صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن عن الثورة الكبرى في فرنسا سنة ١٧٨٩ فأكد هذه الحريات على أساس أنها امتيازات لصيقة بشخص الإنسان لا يجوز المساس بها •

وقد استمر إطلاق هذه الحريات الاقتصادية ما استمر المذهب الحر في السيطرة على الفكر السياسي السائد في البلاد الغربية ، ولكن ما أن تغير مفهوم الحرية في دولة المذهب الحر بتغير الظروف الاقتصادية

والاجتماعية حتى رأينا هذا التغير ينعكس أول ما ينعكس على هذه الحريات الاقتصادية . فحق الملكية بعد أن كان حقا مطلقا تتابعته القيود عليه حتى غدا ( في بعض البلاد ) وظيفة اجتماعية ، وحرية التجارة وحرية الصناعة مستهما القيود أيضا فاحتكرت السلطة العامة قطاعا فيهما بحكم ما صدر من قوانين التأميم التي نقلت ملكية بعض المشروعات التجارية والصناعية الكبرى من يد الافراد الى يد الامة .

فالحريات الاقتصادية في البلاد الغربية قد تغير مضمونها بحكم التطور الذي دخل على مفهوم الحرية من أساسه ، ولكنها مازالت قائمة من حيث المبدأ ، نظرا لاستمرار النظام الرأسمالي في تلك البلاد .

**١١٦ - الحقوق الاجتماعية في دولة الازهر :**

لقد قلنا ان تطور الحرية في البلاد الغربية قد أدى الى ظهور أنواع أخرى من الديمقراطية الى جانب الديمقراطية السياسية . فظهرت الديمقراطية الاقتصادية التي كان يقصد بها مد سيطرة الشعب على الشئون الاقتصادية ، وظهرت الديمقراطية الاجتماعية التي كانت تواجه رفع مستوى الطبقات الكادحة والضعفاء اقتصاديا . فاما الديمقراطية الاقتصادية فانها تلعب دورها في مجال الحريات الاقتصادية ، حرية التملك وحرية التجارة وحرية الصناعة ، فيؤدي تحقيقها الى التضييق من هذه الحريات المختلفة وخاصة لان هذه الديمقراطية ترى من أهم وسائلها في هذا الشأن وسيلة التأميم ، وهو يؤدي بطبيعته الى الحد من الحريات الاقتصادية عندما ينقل ملكية بعض المشروعات الكبيرة من يد الافراد الى يد الامة بعد تعويض أصحابها تعويضا عادلا .

وأما الديمقراطية الاجتماعية فانها تلعب دورها في رفع مستوى الطبقات الكادحة والتقريب من الفروق بين الطبقات على أساس الاعتراف لافراد الطبقة العاملة - والضعفاء اقتصاديا - ببعض الحقوق ، هي التي نسميها بالحقوق الاجتماعية ، وهي كما يبين من ظروف تقريرها ليست مجرد قيد يرد على سلطة الدولة في التصرف بل هي مقابل ايجابي تلتزم الدولة بتقديمه للافراد ليساعد على رفع مستواهم المادي . والبلاد الغربية التي تتفاوت في القيود التي تفرضها على الحريات العامة السابقة تتفاوت أيضا في مدى اعتنائها لفكرتي الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية ، ومدى تقريرها للآثار المترتبة عليهما .

وإذا القينا نظرة شاملة على الاوضاع في دول المذهب الحر فاننا نشاهد أن مظاهر الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية في النصوص الدستورية لتلك الدول ظلت بالغة الضعف طوال القرن التاسع عشر . والدستور الوحيد الذى واجه هذين النوعين من الديمقراطية هو الدستور الفونسي الصادر سنة ١٨٤٨ . فقد كلف الدولة - في مادته الاولى - بأن تسهر على توزيع خيرات المجتمع وأعبائه توزيعا عادلا ، وأناط بها - فضلا عن ذلك - أن تقوم بحماية المواطن في شخصه وأسرته ودينه وملكه وعمله ، وأن تمكن كل فرد من أن ينال قدرا من التعليم . ولكن هذه النصوص كانت محدودة الاثر فيما قررت من حقوق ، وجاءت الاحداث السياسية فجعلتها نصوصا نظرية محرومة من التطبيق العملي العميق .

١١٧ - وكان على الفقه الدستوري في هذه البلاد أن ينتظر حتى انتهاء الحرب العظمى الاولى ليرى آثارها الواضحة في هذا المجال . فان الدساتير التي وضعت بعد نهاية هذه الحرب قد أفسحت مجالا لا بأس به لفكرتى الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية وان كانت مظاهر الديمقراطية الاجتماعية أعمق وأوفر .

فالدستور المكسيكي الصادر في ٣١ يناير ١٩١٧ خصص نصوصا عدة لهذا الغرض وفرض على أصحاب الاعمال أن يقدموا لعمالهم المسكن الصحي المريح ، والخدمات الضرورية .

فالعامل يتمتع بضمانة هامة تتمثل فيما نص عليه الدستور من أن عقد العمل يجب الا يقتل من حريته أو حقوقه السياسية والمدنية ( م ٥ ) . وقد كفل الدستور للعمال فضلا عن ذلك الحرية النقابية ( م ١٧ ) وحق الالتجاء الى التحكيم وحق الاضراب ، والحق في أجور عادلة ( ١٣٢ ) .

ولم ينس هذا الدستور مبادئ الديمقراطية الاقتصادية فنص على حق الامة في أن تفرض على الملكية الخاصة ، وبصفة خاصة على الشركات المساهمة ، كل القيود التى تتطلبها المصلحة العامة ( م ٦٠ ، ٧٠ ) .

ثم جاء الدستور الذى نظم المانيا الاتحادية سنة ١٩١٩ - دستور فيمار - الصادر في ١١ أغسطس ١٩١٩ فخصص في القسم الثانى فصلا

للحياة الاجتماعية ، وفصلا للحياة الاقتصادية . فهو من الناحية الاقتصادية  
يعلن ان التنظيم الاقتصادي للدولة يجب أن يكون متفقا مع مبادئ  
العدالة ليضمن للجميع حدا أدنى من الحياة الثلاثة ( م ١٥١ ) .

وتطبيقا لذلك فهو يقيد من حق الملكية ويفرض عليه أن يكون  
استعماله في الخير العام للشعب ( م ١٥٧ ) ولم ينس أن ينص صراحة  
على حق الدولة في التأمين ويعرض لخطوطه الكبرى ( م ١٥٦ ) .

وهو من الناحية الاجتماعية يضع على عاتق الدولة حماية الاسرة  
والصحة العامة ( م ١١٩ ) كما ينيط بها أن تسهر على حماية الاطفال  
وتقوم على رعايتهم من النواحي البدنية والذهنية والاجتماعية ( م ١٢٠ )  
وأن تسهر على حماية الشبيبة من الاهمال والاستغلال ( م ١٢٢ ) وأن  
تنظيم خدمات الضمان الاجتماعي ( م ١٦١ ) . وكان طبيعيا أن تتأثر كثير  
من الدويلات الالمانية - بهذه الاتجاهات التي قررهما الدستور الاتحادي -  
وهي تضع دستايرها الداخلية .

ومن الدساتير التي سارت في نفس الطريق الدستور الاسباني  
الجمهوري الصادر عام ١٩٣١ فهو - من الناحية الاقتصادية - قد نص  
صراحة على أن كل ثروات البلاد مهما كان مالکها يجب أن تخضع لاعتبارات  
الاقتصاد القومي ، وأن الملكية يمكن أن تؤمم ، وأن الدولة تستطيع أن  
تراقب المشروعات الاقتصادية وتخضعها لاعتبارات المصلحة العامة .  
ومن الناحية الاجتماعية فقد القى على عاتق الدولة أن تكفل لكل عامل  
الشروط الضرورية لحياة لائقة ( م ٤٦ ) وأن تسهر على حماية الطفولة  
( م ٤٣ ) وأن توفر الثقافة وتجعلها في متناول الجميع . ( م ٤٨ ) .

ونفس الشيء نجده في الدستور الصربي الصادر سنة ١٩٢١ ، والدستور  
الروماني الصادر ١٩٢٣ ، وكثير من الدساتير الاخرى كدستور الفيليبين  
الصادر سنة ١٩٣٥ الذي ينص في المادة الخامسة على أن تبذل الدولة  
جهودها لكي تضمن الرفاهية والطمأنينة الاقتصادية لكل الشعب .

١١٨ - وإذا كان ذلك هو تأثير الحرب العظمى الاولى فان تأثير  
الحرب العظمى الثانية كان أقوى وأفعل . لقد سيطرت مبادئ  
الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية على عدد أكبر من الدساتير وبشكل  
أعمق .



ولعل من أبرز الامثلة في هذا الصدد الدستور الفرنسى الصادر سنة ١٩٤٦ فقد برزت فيه مبادئ الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية .  
فقد نص في مقدمته على أن كل مال وكل مشروع يكون لاستغلاله صفة المرفق العام ، أو يكون احتكارا فعلياً ، يجب ان يصبح مملوكا للشعب .

أما مبادئ الديمقراطية الاجتماعية فهي لا تقل وضوحاً : فقد نص ذلك الدستور صراحة على أن تكفل الدولة للفرد والاسرة الشروط الضرورية للنمو . كما تكفل الحماية الصحية والاجتماعية ، وخاصة للطفل والأم والعمال والعجزة . وأن كل فرد يوجد حسب سنه أو حالته البدنية أو العقلية أو ظروفه الاقتصادية - في حالة لا يستطيع فيها العمل فان له الحق في أن يحصل من المجتمع على وسائل العيش المناسبة .

ويمكن أن نجد نفس الاتجاهات في الدستور الايطالى الصادر عام ١٩٤٩ ، وفي النصوص الجديدة التى أدخلت على الدستور النيدرالى في سويسرا عام ١٩٤٧ ، بل ونجدها أيضاً في إنجلترا وان كانت قد تبنت هناك في نصوص تشريعية عادية أمت بها الكثير من المشروعات الاقتصادية وصدرت من خلالها تشريعات عمالية كفلت كثيراً من الحقوق الاجتماعية للطبقات العاملة .

#### ١١٩ - الحريات السياسية :

يقال ان الشعب يتمتع بحرية سياسية اذا كان هذا الشعب يحكم نفسه بنفسه فيختار بنفسه حكامه (١) .

ويقال ان المواطنين يتمتعون بحرية سياسية اذا كانوا يساهمون بشكل مباشر في مهمة الحكم وبصفة خاصة في عمل القوانين (٢) .

ويطلق على الحريات السياسية في بعض الاحيان « الحقوق السياسية » ، ومى - على وجه التحديد - تتمثل في مساهمة المواطنين في الحكومة .

---

Barthélemy et Duez : Traité de dr. constitutionnel,  
1933, p. 62.

(١)

Maurice Hauriou : précis de dr. constit. 2e éd. p.134

(٢)

والادارة ، والعدالة (١) .

فاما مساهمة المواطنين في الحكم فتتمثل في حق التصويت ، وحق الترشيح للمجالس النيابية ، واما مساهمتهم في الادارة فتتمثل في تولي الوظائف العامة ، واما مساهمتهم في العدالة فتتمثل في اشتراكهم في عضوية هيئة المحلفين ( أو جلوسهم كقضاة في المحاكم عندما تأخذ الدولة بنظام القضاء الشعبي ) .

#### ١٢٠ - السمات العامة للديمقراطية الغربية في مجال الحريات السياسية :

أولا : ان الديمقراطية الغربية - في مجال الحريات السياسية - أصبحت تقوم على أساس الاعتراف بهذه الحريات لأكبر عدد من المواطنين ، فتقترب هيئة الناخبين - الى أبعد حد مستطاع - من الشعب في تعدادها . ومن هنا أصبح « الاقتراع العام » هو القاعدة العامة في تحديد هيئة الناخبين ، واعترف للنساء أيضا بحق الانتخاب .

ثانيا : ان الديمقراطية الغربية - في مجال الحريات السياسية - تقوم على أساس التعدد الايديولوجي ، فالحكم لا يكون فيها انضماما لرأى واحد يفرض على الشعب ، بل اختيارا واسع المدى بين آراء واتجاهات متعددة تتنافس فيما بينهما في نقاش حر . فليس هناك فقه رسمى يتمتع وحده بحماية القانون ، ويهدد ما عداه من الآراء والمذاهب . فالحكومة لا تقوم بمحاربة رأى مشروع ، والمذاهب والآراء كلها تعرض على الشعب وتأخذ فرصتها الكاملة في ظلال حرية للرأى .

ثالثا : وهذا الوضع يرتب - في مجال الحريات السياسية - اثرا آخر : ان الحكم للاغلبية مع مراعاة حقوق الاقلية . فاجتماع الاغلبية حول رأى واحد لا يلغى وجود الاقلية ، انها تظل تعمل وتتنحى حتى تصبح هي بدورها الاغلبية .

ان ذلك كله تطبيقا لمبادئ أساسيين : هما الحرية والمساواة .  
رابعا : ان المعارضة تصبح هنا أمرا ضروريا للحكم وللديمقراطية نفسها . ولذلك فانها لا تعد أمرا كريها يجب اللغاؤه أو أضعافه والحد منه . فهي تساهم في تحقيق النفع العام بحكم ما تقوم به من رقابة الاغلبية

وتوجيهها والحد من غلوئها عند الضرورة ، والطول مطهرها اذا سمحت لها الامة بذلك .

وان مبدأ « الحكم للاغلبية » لا يستمد قوته - في الديمقراطية الغربية من توافر الاغلبية ذاتها ، بل من وجود اغلبية تكونت تكويناً حراً : في جو من حرية الرأي والنقاش الحر .

مرة أخرى - الحرية والمساواة ...

خامساً : ان سماتير الديمقراطية الغربية - وهي تجعل قيادة الحكم للاغلبية - تحرص على أن تضع أكثر من مصفاة وحاجز في وجه هذه الاغلبية حماية للحرية الفردية .

فالنظام النيابي - بدلا من النظام المباشر - ومبدأ الفصل بين السلطات ، والاختصاص بنظام المجلسين - وليس المجلس الواحد - والسماح برقابة دستورية القوانين ، كل ذلك يمكن ان يستخدم ليكون مجموعة من « التثقل الموازن » التي تقف - عند الضرورة - حائلا دون تمتع الاغلبية بسلطات مطلقة (١) .

#### ١٢١ - جوهر الحرية في الديمقراطية الغربية : التصوير القانوني للحرية :

- لقد تبيننا - مما عرضناه حتى الآن - ان الحرية في تصويرها العام - في المجال السياسي بالذات - لا يمكن أن تحدد الا في مواجهة سلطة معينة يراد حماية الحرية منها ، او يراد ان تقوم الحرية ازاءها .

ولا شك أن الديمقراطية الغربية اذ تتخيل الحرية فانها تصورها تصويرا قانونيا ، أو تصويرا سياسيا (٢) .

فهى في أسسها العامة تتخيل الحرية تقوم في مواجهة « سلطة الحكم » .

والسلطة - هى أيضا - تصور تصويرا قانونيا ، انها السلطة التي تقوم في الدولة طبقا لقوانينها الاساسية المكتوبة أو العرفية .

---

Georges Vedel : Manuel élémentaire de dr. constitutionnel, (١)

1949, p. 186.

(٢) الدكتور محمد عصفور : الحرية في الفكرين للديمقراطى والاشتراكى

- ص ١٦٢ - ص ١٦٨ ، ص ٢٥١ - ٢٨٥ .

والحرية بالتالى تصورها على أساس أنها مشاركة من الشعب في هذه السلطة ( وهذا هو التصوير السياسى للحرية ) ثم تصورها بعد ذلك قيذا يضعه الدستور والقانون على هذه السلطة فيمنعها من الاعتداء على هذه الحريات والتعدى على المجالات المتروكة لها . ( وهذا هو التصوير القانونى للحرية ) .

فالسطة اذن صورت تصويرا قانونيا ، والحرية أيضا أعطيت نفس التصوير . ولما بان لهم أن الحرية في هذا المعنى لا يمكن أن تقوم مع تطورات النظام للرأسمالى واشتداد الاحتكارات ادخلوا عليها تعديلا أرادوا به أن يحلوا « أزمة الحرية » فجعلوا الى جانب الديمقراطية السياسية الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية ، فتحوّلت الحرية من قيد يمنع الدولة من التدخل الى التزام يجبرها على التدخل لتقدم خدمات ايجابية للأفراد تعينهم بها على التحرر . وبذلك أصبح تدخل السلطة ليس أمرا كريها ، بل أمرا واجبا مستحبا (١) .

١٢٢ - وعلى الرغم من هذا التطور الاخير الذى تمثل في الحقوق الاجتماعية ، والديمقراطية الاقتصادية ، فان التصوير الاصلى للحرية ما زال تصويرا قانونيا .

فالديمقراطية - وإن بدى لهم أنها امتدت الى الجانب الاقتصادى - فانها لم تمكن للشعب من السيطرة على مصادر السلطان الاقتصادى في البلاد . وربما أصدرت الدولة بعض قوانين التأميم ، وربما قامت ببعض الاصلاحات الاجتماعية ، ولكن النظام يظل أصلا نظاما رأسماليا ، والملكية تظل أصلا هى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . ومهما فعلت الدولة في هذا المجال فان تصرفها دائما محدود بوجبتها في الابقاء على النظام للرأسمالى . وفكرها السياسى يظل أصلا متأثرا بمبادئ اللاذهب الحر .

وهذا الوضع يملئ على الديمقراطية الغربية أن تتجاهل - وهى تحدد ظاهرة السلطة - أن هناك « حكومة خفية » (٢) الى جانب « الحكومة

---

Vedel : Manuel élément. de droit const. p. 11 et ss. (١)

Burdeau : Les liberté publique p. 11 et ss.

Duverger : Dr. constit et institutions politiques, p. 27. (٢)

الظاهرة ، ، وأن هذه الحكومة الخفية وهي تتكون من قوى رأس المال تستطيع أن تملئ على الحكومة الظاهرة ما تشاء من الاتجاهات والقرارات انها في قوتها أشد رهبة وتحكما من الحكومة الظاهرة ، وفي الوقت ذاته أقل منها خضوعا للرقابة والقيود .

ان هذه السلطة - التي تزاولها الحكومة الخفية - ظلت خارج نطاق التصوير القانوني للحرية والسلطة ، فهي ليست « سلطة قانونية » ، وبالتالي فقد نجت من غزو الشعب لها ، فلا تخضع لها تخضع له الحكومة الظاهرة من قيود . وبذلك ظلت قائمة ، رهيبة ، مستبدة ، يزداد ضغطها على الحريات العامة يوما بعد يوم على الرغم من قوانين التأميم القليلة ، وعلى الرغم من تقرير الحقوق الاجتماعية في بعض الدساتير .

وهذا الوضع بالذات هو الذي استغلته الماركسية وركزت عليه في هجومها فأعلنت ان الحرية الغربية حرية شكلية مجردة من المضمون الحقيقي ، وانها حرية لطبقة واحدة محسب هي الطبقة المستغلة .

١٢٣ - وليس ثمة شك في ان الحرية جانبا آخر لا يكتمل مضمونها الا به : وأعني به الجانب الاقتصادي . ان هذا الجانب يجب أن نضمه في الاعتبار جنباً الى جنب مع الجانب القانوني اذا شئنا للحرية أن تكون في مجالها الطبيعي تمثل قيمة فعلية في حياة الانسان .

فالحرية يجب ان تكون تحراً من رأس المال ، وفي نفس الوقت تحراً من سلطة الحكم . فلا يكفي - لكي تتحقق - أن تصدر مجموعة من القواعد القانونية في الدستور والقانون . بل يجب أيضاً أن ننهي استغلال الانسان للانسان وننهي سيطرة رأس المال على مقدرات البشر . فالديمقراطية الغربية في اقتنارها على الجانب القانوني ، واهمالها للجانب الاقتصادي بحكم سيطرة النظام الرأسمالي فيها سيطرة كاملة ، قد أهزلت نصف الحقيقة واغفلت النصف الآخر .

وإذا كان هذا شأن الديمقراطية الغربية ، فهل استطاعت الديمقراطية الماركسية أن تدرك الحقيقة كلها ؟ ذلك ما سنراه بعد حين ونحن نعرض للنظرية العامة للدولة في الديمقراطية الماركسية .

## الفصل الرابع

### سلطة الشعب

١٢٤ - عرضنا فيما مضى لسيادة الدولة La souveraineté de l'Etat.

كركن من أركانها ، ونعرض الآن لنقطة أخرى هي : إن السيادة في  
الدولة ؟ Souveraineté dans l'Etat. أعني ما هي الهيئة

العليا في الدولة التي لا تجد سلطة أعلى منها أو مساوية لها ؟ .

في الحالة الأولى عرضنا لسلطة الدولة ذاتها ، أما في الحالة الثانية  
فنحن نفترض أن الدولة قد قامت ، وأنها تتمتع بسلطة سياسية ذات  
سيادة ، ونريد أن نعرف من الذي يملك السلطة العليا داخل هذا الإطار  
ولا شك أن الإطار العام الذي رسمته الديمقراطية الغربية لحرية  
الشعب سوف يكون له - بالضرورة - أثره الحاسم فيما نعالجه هنا  
الآن .

والسلطة العليا - التي نعالجها هنا - إنما نقصد بها السلطة الأصلية  
originaire التي تنبع سائر السلطات منها ، وهي لا تنبع من أي  
منها . فمثلا سلطة العمدة تنبع من سلطة المأمور ، وسلطة المأمور  
تنبع من سلطة المحافظ ، وسلطة المحافظ تأتي من القانون ، وسلطة القانون  
تأتي من البرلمان ، وسلطة البرلمان تأتي من الدستور ، والدستور تضعه  
الجمعية التأسيسية ، وسلطة الجمعية التأسيسية تنبع من الأمة ، وسلطة  
الأمة لا تنبع من أي سلطة أخرى ، فليس هناك ما يساويها أو يعلوها ،  
إذن فهي السلطة العليا . والأمة هي صاحبة السيادة .  
هذا هو منطق النظرية العامة للدولة في الديمقراطية الغربية . إن  
السيادة للأمة ، أو الشعب .

ولم يكن الأمر دائما كذلك ، فقبل أن تستقر الأمور على هذا  
النحو ، عرف الفقه الدستوري - في ظلال الحكم المطلق - العديد من المذاهب  
التي تنكر سيادة الأمة ( أو سيادة الشعب ) . ومن هذه المذاهب : المذاهب  
التيوقراطية .

وسوف نعرض لهذه المذاهب أولا ، ثم نعرض بعد ذلك للمذاهب  
الديمقراطية التي تقوم على مبدأ سيادة الأمة ، ومبدأ سيادة الشعب .

## ١٢٥ - المذاهب التيقوقراطية : Les doctrines théocratiques

ان نقطة البداية في هذه المذاهب انها تنسب مصدر السلطة الى الله ، ومن ثم فانها تجعل له دورا مباشرا أو غير مباشر في تحديد العضو المختص بمزاولة السيادة في الدولة . وهي لا تفعل ذلك نتيجة لفيض من الايمان بالله ، ولكن رغبة في تحقيق محف سياسي معين : هو عدم الاعتراف بسلطة الشعب ، أو عدم الاعتراف بأى سلطة للكنيسة الكاثوليكية .

وهذه المذاهب ليس لها الان سوى قيمة تاريخية بحتة « فقد اكتسحتها التيار الديموقراطي اكتساحا هائلا ، فجعل منها تاريخا يروى وليس واقعا يعاش » .

وهذه المذاهب التيقوقراطية تختلف في القدر الذى تتركه للإرادة البشرية في تحديد صاحب السيادة ، فمنها ما يعدم دور الإرادة البشرية ، ومنها ما يجعل لها بعض الأثر .

١٢٦ - أولا نظرية الطبيعة الإلهية للحكام : ان هذه النظرية هي لقسم النظريات التيقوقراطية قاطبة ، وهي تلخ على الحكام طبيعة إلهية : فهؤلاء يعينهم الله سبحانه وتعالى ، بل وأكثر من ذلك فانهم يعتبرون آلهة ، ومن نسل الآلهة . فالاباطوسة الرومانيون وفراعين مصر القديمة كانوا يعتبرون أنفسهم آلهة ومن نسل الآلهة .

وهذه النظرية الوثنية لا يمكن أن تعيش في عصر الذرة ، ويمكن القول بأنها قد انقرضت تماما من الفكر الدستوري التمدنين . وكان آخر تطبيق لها في اليابان حيث كان الميكادو يعد الإله ومن نسل الآلهة . . . وقد انتهى ذلك بعد هزيمة اليابان في الحرب العظمى الثانية .

١٢٧ - نظرية الحق الإلهي المباشر : La théorie du droit divin surnaturel  
لقد بدأت هذه النظرية - في التاريخ الدستوري - تأخذ مكان النظرية الأولى ونقطة البدء فيها ان الله سبحانه وتعالى قد خلق « السلطة » واوجدها عندما خلق المجتمع وجعل من « السلطة » شيئا ضروريا لاستمراره وبقائه . وبالإضافة الى ذلك فانه سبحانه وتعالى لم يكتف بخلق « السلطة » ولكنه جعلها لشخص معين أو أسرة ماله معينة . فالحكام ليسوا من نسل الآلهة ، انهم بشر كسائر البشر ، ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذى عينهم في مناصبهم .

وقد رحب الملوك - في ظلال الحكم المطلق - بهذه النظرية كل الترحيب  
فهى تكفل لهم الا يقدموا حسابا للشعب أو أحد من رجال الكنيسة .  
وقد وجد البروتستانت في هذه النظرية ضالتهم وهم يناصبون الكنيسة  
الكاثوليكية العداء ، فأقاموا فقههم على ان الامير - أو الملك - انما يستمد  
سلطته مباشرة من الله ، فلا شأن للبابا به ولا شأن له بالبابا . وقد رد رجال  
الكنيسة على هذا الفقه بأنه يعطى لقيصر مما لقيصر وما لله في نفس الوقت ،  
وهذه النظرية اصبحت الآن - هى أيضا - في ذمة التاريخ .

### ١٢٨ - ثالثا : نظرية الحق الالهى غير المباشر :

ان هذه النظرية اخف من سابقتها في تدعيم الحكم المطلق . ونقطة البدء  
فيها ان الله سبحانه وتعالى قد خلق المجتمع البشرى وخلق معه السلطة وجعلها  
ضرورية له ، فالمجتمع لا يسير بغير حكام يزاولون السلطة فيه . فالسلطة اذن  
مصدرها الهى . والسماء لا تتدخل مباشرة في اختيار الحاكم وانما توجه  
الحوادث بشكل معين يتم معه اختيار الحاكم . فالحاكم يتم اختياره من  
السماء ولكن بشكل غير مباشر .

وقريب من هذا التصوير ما يذهب اليه فقه الكنيسة الكاثوليكية في هذا  
الشأن . وهو يبدأ نفس البداية السابقة : فيرى ان المجتمع ضرورى للانسان .  
هذا الانسان الذى لا يستطيع ان يحيا الا في مجتمع ، وهذا المجتمع بدوره  
لا يمكن ان تستمر للحياة فيه بغير منظم يوفق بين الاتجاهات المتعارضة  
الموجودة فيه ويجعلها تساهم في تحقيق النفع العام . ومن هنا فلا بد من  
رئاسة ولابد من رئيس . ولكن من أين تنبع سلطة هذا الرئيس أو الحاكم ؟ انه  
لا يمكن ان يستمدها من قوته لان القوة تخلق نظاما غير مستقر ، ولا يمكن ان  
يستمدها من ظروف الميلاد ففي القانون الطبيعى البشر جميعا سواسية ،  
ولا يمكن ان يستمدها حتى من رضا الحكوميين لأن الحكوميين ان استطاعوا  
ان يختاروا شخص الرئيس فانهم لا يستطيعون خلق « السلطة » ذاتها ،  
وكل ما يقدرون عليه ان يختاروا من يزاول هذه السلطة . فالاساس الوحيد  
المقبول لاقامة « السلطة » هو ارادة الله ، الذى خلق المجتمع البشرى وأراد له  
الا يحيا بغير رئيس .

فالسلطة اذن مصدرها الهى ، مصدرها فقط ، أما كيف تزول هذه  
سلطة ، والأشكال التى تزول فيها ، والشخص الذى يقوم بذلك « فأمور



متروكة للشعب نفسه . فالكنيسة لا تقبل شكلا معينا من اشكال مزاوله  
السلطة .

ومن هنا فان شكل الحكم في المجتمع البشرى انما يتطوّر بطرؤف هذا  
المجتمع نفسه ، وهذه الطرؤف متغيرة بطبيعتها . وهناك عامل واحد يكفل  
شرعية هذا الشكل من اشكال الحكم في هذا المجتمع : ان يكون هذا الشكل  
مناسبا لتحقيق الخير العام في هذا المجتمع .

فالسطة فقط مصدرها الهى ، فهمى وحدها ذات طبيعة الهية ، أما اشكال  
مزاوله السطة ، واشخاص الحكام فأمور متروكة للشعب (١) .

وليس هناك تناقض كامل بين هذه النظرية وفقه سيادة الأمة أو سيادة  
الشعب . فالشعب هنا له دوره ، فهو الذى يختار الحاكم . والحاكم لا يحكم  
على هواه ، بل يتقيد فى حكمه بتحقيق الخير العام فى المجتمع .

ويأتى التناقض من الدور الناقص الذى جعلوه للشعب هنا : فالكنيسة  
فى فقهها هذا تجعل من الشعب مجرد أداة فى التنظيم البشرى للسطة ، مجرد  
أداة فى تعيين الحكام (٢) . انه مجرد وسيط « أما السيادة فى الدولة فليست  
له .

وكان يمكن لهذا الفقه ان يتطابق مع فقه سيادة الأمة لو انه خطا الى  
الامام خطوة واحدة : فالسطة من خلق الله ، والمجتمع من خلق الله ، والسماء  
والارض من خلق الله ، والجنة والنار بأمر الله ، ولكن من هو - فى دنيا  
البشر - صاحب للسيادة فى هذه البقعة من الارض ؟ من الذى يملك السطة  
العليا التى لا تقوتها سلطة ولا تساويها سلطة أخرى ؟ فى دنيا البشر - كما  
خلقها الله - الذى يملك هذه السطة العليا هو الشعب .

١٣٩ - **المذاهب الديمقراطية** : الديمقراطية هى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه  
والمذاهب الديمقراطية يميزها انها تجعل من الشعب صاحب السيادة

---

— Chénou : La théorie catholique de la souveraineté nationale. (١)

Lacour — Gayet : L'éducation politique de Louis 14.

— Georges Burdeau : Droit constitutionnel et institutions politiques, p. 117. (٢)

مصدر السلطات • والديمقراطية في حد ذاتها ليست فكرة حديثة صاغها كتاب القرن الثامن عشر ولكنها وجدت قبل ذلك بكثير ، بل لقد وجدت حتى في بعض الحضارات القديمة كروما وأثينا واسبرطة وغيرها من دويلات اليونان القديمة وإن كانت لم تعد مذهباً سياسياً واضح المعالم ذا أثر في تنظيم الحكم إلا منذ القرن الثامن عشر •

ونقطة البدء في المذاهب الديمقراطية إنما نجدتها في فكرة المساواة : فالأفراد جميعاً متساوون فلماذا نعترف لأحدهم بالسيادة دون الآخر ؟ ليس في هذا إخلال بمبدأ المساواة ؟ إذن فليعترف لهم جميعاً بالسيادة فتكون السيادة بذلك ملكاً للمجموع وليس لفرد بعينه • كل هذا مفهوم ، ولكننا إذا أردنا أن نحدد مستقر السيادة بشكل أكثر تحديداً من الوجهة الفنية لوجدنا انقساماً في الرأي يشكل لدينا نظريتين :

#### ١٣٠ - ١ - نظرية سيادة الشعب La souveraineté populaire هذه

النظرية تنسب عادة إلى جان جاك روسو (١) ، وتقضى بأن السيادة إنما هي للشعب بسائر أفراده يملك كل فرد منها جزءاً • وعلى حد تعبيره في كتابه عن العقد الاجتماعي : إنه إذا كانت الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن فإن كل مواطن يملك جزءاً من عشرة آلاف جزء من السيادة • فسيادة الشعب إذن هي السيادة المجزأة ويرتب ذلك آثاراً هامة في تنظيم الحكم فيما بعد : فحق الانتخاب - المساهمة في اختيار الحكام - يغدو حقاً طبيعياً يتمتع به كل فرد بغير استثناء ، وهو حق لا واجب ، ولا يجوز تضيق نطاقه ومن ثم فلا بد من الأخذ بمبدأ الاقتراع العام ، وبما أنه حق فلا يجوز إجبار الفرد على استعماله ولا يجوز فرض عقوبة على التخلف عن أدائه • هذه النظرية تتعارض تماماً مع نظرية أخرى هي سيادة الأمة •

#### ١٣١ - ١ - نظرية سيادة الأمة La souveraineté nationale

هذه النظرية هي النظرية التقليدية التي سادت في الدساتير الفرنسية زمناً طويلاً ومقتضاهما أن السيادة ليست مجزأة بل هي واحدة لا تقبل التجزئة

---

(١) لنفنا نستطيع في الحقيقة أن نجد في كتابات جان جاك روسو أساساً لنظرية سيادة الشعب ، وإساساً لنظرية سيادة الأمة في نفس الوقت • انظر ما قلناه آنفاً فقرة ٦٢ وما بعدها •

ويعترف بها للأمة ككل ، ككيان مستقل عن أفرادها المكونين لها • فالأمة هي صاحبة السيادة وليس الأفراد • صاحب السيادة هذا هو الذى يحدد من الذى ينوب عنه فى مزاولة السيادة • ومن ثم فالأمة تترخص فى تكوين هيئة الفاعلين كما تنشأ تمنح حق اختيار الحكام لأفراد دون آخرين كما تقتضيه مصلحة المجتمع ، وحق الانتخاب لا يغدو حقا بل واجبا يجوز إجبار المواطنين على استعماله بفرض عقوبة على المتخلفين •

ومبدأ سيادة الأمة - بهذا الوضع - لا يتطلب شكلا معينا من اشكال الحكومة فهو يتفق مع النظام البرلماني والنظام الرئاسي ، مع الحكومة المباشرة وشبه المباشرة والنيابية • وفى هذه ميزة كبرى له ويمكن أيضا أن توجه اليه الاقتادات من خلالها (١) •

---

(١) انظر الدكتور عبد الحميد متولى : الانظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة • ص ١٦٠ •

# الباب الثالث

## الدستور

### في الديمقراطية الغربية

١٣٢ - ان التصوير القانوني للحرية الذي استقرت عليه الديمقراطية الغربية من شأنه ان يجعل للدستور أهمية خاصة .  
فالدستور هو القانون الاساسى للدولة ، هو اعلى قوانين الدولة واسماها ، وهو بما يحتويه من مواد يرد كقيد على سلطة الحكام للدولة .

## الفصل الاول

### الدستور

#### تنظيم السلطة وتنظيم للحرية

١٣٣ - المعنى الشكلى والمعنى المادى للدستور :

لننا اذا اردنا أن نعرف نظاما أو قواعد تتعلق بالقانون العام طالعنا - على الفور معياران يتنازعان هذا للتعريف : أولهما المعيار للشكلى ، والآخر هو المعيار الموضوعى .

فأما المعيار الشكلى فهو يعتمد بصفة أساسية على الشكل الخارجى للقاعدة أو الجهة التى أصدرتها ، وأما المعيار الموضوعى فهو يعتمد على مضمون القاعدة أو موضوعها أو مادتها ، ولذلك فهو يسمى بالمعيار المادى أو الموضوعى .

ونفس الشيء يشاهد ونحن نعرف للدستور ، فإذا نظرنا اليه في ظل المعيار الشكلى فهو مجموعة من القواعد التى لا يمكن أن توضع أو تعدل الا بعد اتباع اجراءات خاصة تختلف عن اجراءات القانون العادى . فالدستور في هذا المعنى يشمل الدستور الجامد دون الدستور المرن الذى يعدل بنفس اجراءات القانون العادى .

أما الدستور - في ظل المعيار المادى أو الموضوعى - فيقتصد به مجموعة القواعد التى تنظم مزاوله السلطة السياسية فى الدولة ، وتنظم شكل الدولة الخارجى والسلطات المختلفة فيها ووظيفة كل منها والعلاقات فيما بينها .

وفى ظل المعيار الاول فان بعض الدول يمكن الا يكون لها دستور ، كإنجلترا مثلا . ذلك لان دستورها مرن يعدل بنفس الطريقة التى يعدل بها القانون العادى . وفى ظل المعيار الثانى فان كل الدول بغير استثناء لابد أن يكون لها دستور لانها جميعها تقيم مجموعة من القواعد التى تنظم السلطة السياسية فيها ايا كان كيان هذه السلطة .

وفى كثير من الأحيان فان الدستور ينطبق عليه هذا الوصف فى ظل المعيارين معا ، فتكون القواعد المتعلقة بالسلطة السياسية فى الدولة قد صدرت بإجراءات خاصة تختلف عن إجراءات القانون العادى . وهذا لا يمنع من أن نشاهد فى جميع البلاد تقريبا بعض القواعد المتعلقة بنظام الحكم تصدر بقانون عادى - كقواعد الانتخاب - أو بعض الأمور التى لا تتعلق بتنظيم السلطات العامة توضع فى الدستور لضمان ثباتها كالقواعد المتعلقة بالإدارة المحلية مثلا .

#### ١٣٤ - هل الدستور تنظيم للسلطة أم تنظيم للحرية ؟ :

هل يكفى فى الدستور - لكى يسمى دستورا - أن يتناول تنظيم السلطة السياسية فى الدولة ، أم أنه يجب - لكى يحمل هذا الاسم - أن يضع أسس الحريات العامة ويكنلها للأفراد ؟

لقد تطور الفكر الدستورى فى هذا الشأن تطورا واضحا ، ومازلنا نشاهد هذا التطور حتى وقتنا هذا . فقد سادت فى أواخر القرن الثامن عشر فكرة معينة - هى من نتائج الفكر السياسى للثورة الفرنسية - تقول بأن الدستور إنما يعنى فقط نوعا خاصا من التنظيم السياسى تقيد فيه سلطات الحكام وتقرر فيه أسس الحريات العامة للأفراد . وقد استندت هذه الفكرة فى نشأتها الأولى على المادة ١٦ من اعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ - التى تقول : أن كل مجتمع لا تقرر فيه ضمانات لحقوق الأفراد ولا يسود فيه مبدأ الفصل بين السلطات هو مجتمع ليس له دستور .

وهذه الفكرة وإن استمرت طوال القرن التاسع عشر إلا أنها اهتزت بعض الشيء فى القرن العشرين . فكثير من الفقهاء يرون أن للدولة يمكن أن يكون لها

دستور حتى وان أخذت بنظام من أنظمة الحكم المطلق . وعندما قال الاستاذ مركين جتزيغفتش ان القانون الدستوري هو « تنظيم للحرية » رد عليه الاستاذ مارسيل بريلو قائلا ان الاصح أن يقال انه « تنظيم للسلطة » (١) . ومع ذلك فاننا نشاهد أن الدستور لا ينال احترامه لدى الفقهاء الا اذا كفل الحريات العامة للأفراد . فالدولة لا يكون لها نظام دستوري الا اذا كفلت الحريات العامة للأفراد في دستورهما . فالنظام الدستوري لا يسلم الفقهاء بوجوده في دولة ما الا اذا كان الدستور فيها مطبقا وكانت الحريات العامة فيه مكفولة .

وعلى أية حال فانه يشاهد في الفقه الدستوري الحديث أن المؤلفات التي كانت ترى في الدستور أنه تنظيم للسلطة فصب بدات تخفف من غلوائها وتفسح مكاناها ما للحريات العامة كموضوع هام من موضوعات القانون الدستوري (٢) . ومن ناحية أخرى فاننا يجب أن نفرق في وضوح بين دولة لها دستور ، ودولة لها نظام دستوري ، فكل دولة - ايا كان نظام الحكم فيها - يمكن أن يكون فيها دستور (٣) ، ولكن الدولة لا يكون فيها نظام دستوري الا اذا وجدت بها حكومة مقيدة - لا مطلقة - تتقيد فيها السلطات كلها بنصوص الدستور الذي يكفل الحريات العامة (٤) .

١٣٥ - هل يوجد الدستور في الدول الناقصة السيادة ؟ :

ان الذي يثير هذا التساؤل عندها أن تاريخنا الدستوري مزدهم بالدساتير أو « بالقوانين النظامية » حتى في العهد الذي كانت مصر فيه دولة ناقصة السيادة . فهل يمكن أن يوجد الدستور في الدولة الناقصة السيادة ؟ لقد اهتم الفقه الدستوري بهذه المشكلة من قديم وكان أكثر الناس اهتماما بها الفقهاء الالمان الذين بحثوا هذا الموضوع وفي مخيلتهم وضع الولايات في الدولة الاتحادية .

---

— Prélot : Précis de droit constit. 2 édit p. 16. (١)

(٢) لاحظ هذا التطور في كتابات الاستاذ بريلو . وقارن مؤلفه السابق بمؤلفه الصادر سنة ١٩٥٧ في مجموعة مختصرات داللوز من ص ٣١ الى ٣٣ .

(٣) انظر بحث الاستاذ بيردو في Melange Mestre ص ٥٣ وما بعدها .

(٤) Laferrière - المطول في القانون الدستوري - ص ٢٦٥ .

وقد انتهى الفقه الدستوري في هذه المشكلة الى أن الدولة الناقصة للسيادة يمكن أن يكون لها دستور ، مع التسليم بأن حريتها في وضع مثل هذا الدستور أو تعديله لن تكون كاملة . وكانت وجهة نظرهم في ذلك أن الدولة الناقصة السيادة اذ هي نظمت سلطاتها الداخلية في وثيقة فان هذه الوثيقة تسمى دستورا . وحتى اذا كانت الدولة الحامية أو الدولة صاحبة الوصاية هي التي وضعت هذا الدستور فانه لا يفقد وصفه هذا الا اذا كانت الدولة المحمية أو الخاضعة للوصاية لا تستطيع تغييره عندما تريد .

ومع ذلك فان هنالك ثمة ملاحظة تفرض نفسها من خلال التاريخ الدستوري وهي أن الدولة الناقصة السيادة وإن استطاعت أن تضع الدستور الا أنها لن تستطيع دائما أن تضع الدستور الذي يكفل حريات الافراد . واذا تركنا وضع الدويلات في الدولة الاتحادية وأخذنا وضع الدولة المحمية أو الدولة الخاضعة لنظام الوصاية فاننا نرى أن دساتيرها سوف تتأثر - الى أقصى حد - بوضعها السياسي وسوف تكون في غالبيتها السachte - ان لم تكن كلها - مجرد تنظيم للسلطة فحسب فلا تشمل أي تنظيم للحرية . وحتى في تنظيمها للسلطة فانها تبتعد في كثير من الاحيان عن الانظمة الديمقراطية السليمة .

## الفصل الثاني

### الدستور في النشأة والتعديل والالغاء

كيف يوضع الدستور ؟ وكيف يعدل ؟ ومتى يلغى ؟ أمور ثلاثة يحتم علينا أن نعرض لها على التوالي فيما يلي :

### المبحث الأول

#### الدستور من حيث النشأة

١٣٦ - الدستور العرفي والدستور المكتوب : يختلف الدستور من حيث النشأة باختلاف طبيعته ، فالدستور العرفي في هذا يختلف عن الدستور المكتوب ، الاول تتكون قواعده بالعادة والسوابق الدستورية المتكررة ، أما الثاني فتحوى قواعده وثيقة يطلق عليها اسم « الدستور » وهذا في الواقع نوع من اختلاط الوثيقة بعصودونها .

وإذا رجعنا الى التاريخ الدستوري لوجدنا أن الدساتير العرفية اسبق في الظهور من الدساتير المكتوبة ومازلت انجلترا حتى اليوم دولة يحكمها دستور عرفي . والواقع أن معيار التفرقة في هذا المجال - بين البلاد ذات الدستور العرفي والبلاد ذات الدستور المكتوب - إنما هو معيار نسبي : فالبلاد ذات الدستور العرفي لا يخلو الامر فيها من بعض وثائق دستورية مكتوبة وإن كان العرف يغلب عليها ، والبلاد ذات الدستور المكتوب لا يمتنع فيها وجود بعض القواعد العرفية . ومعيار التفرقة إنما يقوم على أساس الغالب الاعم من القواعد وهل هي مكتوبة أم عرفية . فانجلترا مثلا ذات الدستور العرفي بها عدد من الوثائق المكتوبة كالمعهد الاكظم Magna Carta الصادر سنة ١٢١٥ ووثيقة ملتصق الحقوق Petition of Rights الصادرة سنة ١٦٢٩ ، ووثيقة اعلان الحقوق Bill of Rights الصادرة سنة ١٦٨٨ الخ .

#### ١٣٧ - وفي مجال المناظرة بين الدستور العرفي والدستور المكتوب

انقسم الرأي : فهناك من دافع بقوة واضحة عن الدساتير العرفية على أساس أنها تنبع من حاجات الأمة وتظل طالما كانت متفقة مع هذه الحاجات وتزول بزوالها . أنها تقريبا نفس الحجج التي تقال دفاعا عن القاعدة القانونية العرفية . ولكن الدساتير المكتوبة - في العمل - كانت لها الغلبة . لقد أخذت تنتشر بصفة خاصة منذ القرن الثامن عشر وكان الكثيرون من المفكرين الاحرار يرون فيها وسيلة للتربية الوطنية للمواطنين يتعلمون بها التعلق بالوطن وهم يرون مدى ما قرره لهم القانون الاساسي من حقوق ، هذا فضلا عما كانوا يرونه في الدستور المكتوب من تشابه مع العقد الاجتماعي . فالعقد الاجتماعي الذي تكونت به الجماعة السياسية عند روسو يشبه الى حد كبير - في نظر البعض - القانون الاساسي الذي يخضع الجماعة السياسية في تطورها الحديث ومن ثم فإن هذا القانون الاساسي يجب أن يكون مكتوبا حتى يعرف الافراد مدى ما تنازلوا عنه من حريات ومدى ما ظل لهم من حقوق .

وأول الدساتير المكتوبة التي ظهرت في القرن الثامن عشر كانت دساتير الولايات الامريكية التي بدأت توضع ابتداء من سنة ١٧٧٦ بعد استقلال هذه الولايات عن انجلترا ، فلما كونت هذه الولايات فيما بينها تعاهدا



صدر دستور الدول المتعاهدة سنة ١٧٨١ ، وبازدياد الروابط بينها تركت نظام الدول المتعاهدة الى نظام الدولة التعاهدية ( الاتحادية ) وظهر الدستور الاتحادى سنة ١٧٨٧ وهو نفسه الذى يحكم الولايات المتحدة اليوم بعد أن ادخلوا عليه الكثير من التعديلات .

ولما قامت الثورة الفرنسية اعتنق رجالها فكرة الدساتير المكتوبة وكان أول دستور لهم وهو دستور سنة ١٧٩١ دستورا مكتوبا ، ومنذ ذلك الحين وفرنسا تأخذ بالدساتير المكتوبة ولا استثناء في هذا على كثرة ما توالى عليها من عهود سياسية . ومن فرنسا وأمريكا انتشرت فكرة الدساتير المكتوبة الى كل بلاد العالم حتى ليتمكن القول اليوم أن كل الدساتير التى توضع في أى بلد من بلاد العالم إنما هي دساتير مكتوبة .

**١٣٨ - اساليب نشأة الدساتير :** قلنا ان الدستور المعرفى يختلف في نشأته عن الدستور المكتوب . فالاول ينشأ بتكرار السوابق الدستورية مع الاعتقاد بالزامها أما الثانى فان هناك وثيقة مكتوبة تتضمن أحكامه . وكثيرا ما يثار التساؤل : كيف توضع هذه الوثيقة المكتوبة ؟ هناك أولا الطرق ذات الصبغة الملكية ، والطرق ذات الصبغة الديمقراطية ، والمعاهدات الدولية .

**١٣٩ - الاساليب ذات الصبغة الملكية :** هي في الواقع اسلوبان : اسلوب المنحة واسلوب العقد .

١ - كثيرا ما يصدر الدستور في شكل منحة من الملك الى شعبه . وهذا الاسلوب ، اسلوب المنحة يتفق مع ما كان الملوك يدعونه لانفسهم من حق الهى : فهم باعتبارهم اصحاب السيادة يتنازلون مختارين لشعوبهم عن بعض أو كل هذه السيادة ، ومن ثم فهذا الاسلوب يتعارض تعارضا واضحا مع التيار الديمقراطى الذى يجعل السيادة للامة وحدها ، ولهذا فليس غريبا أن توجه اليه سهام النقد على أساس انه يجرح كرامة المواطنين فضلا عن أن الملك وقد منح يملك سحب منحته - على الاقل نظريا - وهو امر لا يسلم به الفقهاء في يسر ، ومن أجله يرفضون المنحة كاسلوب لنشأة الدساتير . ومن الدساتير التى صدرت

في شكل منحة الدستور الذي أصدره لويس الثامن عشر - يعد الثورة الفرنسية - في ٤ يونيه ١٨١٤ .

٢ - وقد يصدر الدستور في شكل عقد بين الملك والشعب ، وقد تقدم التاريخ الدستوري لنا مثلا على ذلك عندما تولى لوى فيليب عرش فرنسا عام ١٨٣٠ ، اذ وقف أمام البرلمان يستمع الى تلاوة الدستور الذى اعده نواب الامة ثم وافق عليه واقسم يمين الولاء له ، فقام الدستور عقدا بينه وبين الشعب ممثلا في نوابه . وهذا الاسلوب ولو أنه أكثر ديمقراطية من الاسلوب السابق الا انه مع ذلك لا ينجو من النقد ونقطة البداية فيه انه يجمل من الملك طرفا مساويا للامة في حق السيادة مع أن السيادة في - الفكرة الديمقراطية - هي للامة دون سواها .

#### ١٤٠ - الاساليب الديمقراطية في وضع الدستور :

ان الاساليب ذات الصبغة الملكية يجمعها طابع مشترك : فهي اما ان تعترف بالشعب شريكا في السلطة مع سواء ، أو لا تعترف به اطلاقا كصاحب للسلطة التأسيسية الاصلية . واما الاساليب الديمقراطية فلها سمة واحدة : انها تعترف بالشعب ، والشعب وحده ، صاحبا للسلطة التأسيسية الاصلية . وهي تتبدى في اسلوبين : الاول ان يوضع الدستور بواسطة جمعية تأسيسية ، والثاني : ان يصدر الدستور بناء على استفتاء شعبي .

#### ١٤١ - وضع الدستور بواسطة جمعية تأسيسية :

ان الدستور قد يوضع - في بعض الاحيان - بواسطة مجلس نيابي ، يخط به - منذ انتخابه - ان يقوم بوضع هذا الدستور . وهذا المجلس هو ما يسمى « بالجمعية التأسيسية » أو « المجلس التأسيسي » . وقد عرف هذا الاسلوب في وضع الدساتير لأول مرة في الولايات المتحدة الامريكية اذ استعملته معظم الولايات - في وضع دساتيرها - حتى قبل ان تندمج في نظام الدولة الاتحادية . ويتميز هذا الاسلوب بأنه « أسلوب نيابي » في وضع الدساتير ، اذ النظام النيابي - كما نعلم - يتميز بأن صاحب السيادة يزول سيادته فيه بواسطة نواب ، هؤلاء النواب يقررون دائما بصفة نهائية ، أى دون الرجوع الى الشعب في الاستفتاء .

وإذا كان هذا الاسلوب قد عرف نشأته الاولى في الولايات المتحدة

الامريكية فانه قد لقي انتشارا كبيرا في ظلال المبادئ الدستورية التي جاءت بها الثورة الفرنسية الكبرى التي نشبت سنة ١٧٨٩ . فقد استعمل في وضع دستور سنة ١٧٩١ ، كما استعمل في وضع دستور الجمهورية الثانية سنة ١٨٤٨ ، ودستور الجمهورية الثالثة سنة ١٨٧٥ . وقد انتشر استعماله بعد ذلك في بلاد كثيرة وخاصة بعد الحرب العظمى الاولى اذ استعين به في وضع معظم الدساتير التي وجدت في ذلك الحين . وهو وان وجد - بعد الحرب العظمى الثانية - منافسة كبيرة من الاسلوب الديمقراطي الثاني - اسلوب الاستفتاء الشعبي - الا انه قد أخذ به في بعض البلاد ، فاستعمل في وضع الدستور اليوغسلافي ( الصادر في ١٥ يناير ١٩٤٦ ) والدستور الياباني ( دستور ٥ نوفمبر ١٩٤٦ ) والدستور الايطالي الصادر ( في ٢٧ ديسمبر ١٩٤٧ ) والدستور البلغاري ( الصادر في ٤ ديسمبر ١٩٤٧ ) والدستور التشيكوسلوفاكي ( الصادر في ٩ يونيو ١٩٤٨ ) .

ويلاحظ ان الذين يفضلون هذا الاسلوب هم أولئك الذين يفضلون النظام النيابي كشكل لمزاولة الديمقراطية . فكما ان صاحب السيادة يزول سيادته - في الامور التشريعية - بواسطة نواب عنه يقررون بصفة نهائية ودون ان يرجعوا اليه - من الوجهة الرسمية - يسألونه الراي في الاستفتاء ، فانه يجب ان يزول سيادته - في الشؤون الدستورية - بنفس الطريق فينتخب جمعية تأسيسية تضع الدستور دون ان تعرضه عليه ، وهم اذ يذهبون هذا المذهب فان اعتبارات معينة تلوح في اذهانهم قد يكون من أهمها أنهم يعتقدون ان النواب قد يكونوا في هذا المجال أكثر هدوءا واقل تأثرا بالعواطف الهوجاء العابرة ، وأكثر مراعاة لاعتبارات المستقبل البعيد من جماهير الشعب نفسها .

وعلى أية حال فان هنالك قاعدة هامة تبجو لنا بوضوح من خلال أحداث التاريخ الدستوري ، وهي ان اختيار هذا الاسلوب أو ذلك في وضع الدستور أو اختيار هذا النظام أو ذلك في حكم البلاد ، لا يرجع الى الحجج النظرية والاعتبارات الفقهية بقدر ما يرجع الى الظروف السياسية نفسها . فان للواقع منطلقا يعلو على المنطق النظري المجرد .

ويلاحظ ان الشعب اذا انتخب جمعية تأسيسية لوضع الدستور فان التقاليد الدستورية تجعل لهذه الجمعية السلطة التشريعية الى جانب

السلطة التأسيسية ، وهي وإن كانت يحكم الظروف ملزمة بأن تجعل السلطة التنفيذية لهيئة محدودة العدد إلا أن هذه الظروف نفسها تجعل هذه الهيئة التنفيذية خاضعة خضوعا تاما للجمعية التأسيسية ، فتكون العلاقة بينهما كذلك العلاقة التي توجد في النظام المجلسي أو نظام حكومة الجمعية النيابية . وهذا النظام - كما نعلم - يجعل من الحكومة مجرد تابع للبرلمان ، تنفذ إرادته وتسير على سياسته .

#### ١٤٢ - الاستفتاء الشعبي :

إن الدستور في هذه الحالة يوضع بواسطة مجلس نيابي أو لجنة حكومية ، ثم يعرض على الشعب في استفتاء دستوري ليقرر الموافقة عليه أو رفضه . والاستفتاء الشعبي - كوسيلة لوضع الدستور - قد عرف أيضا في إبان الثورة الأمريكية ، وقد استعملته بعض الولايات في وضع دساتيرها . وكان هنالك اتجاه ينظر إليه على أنه الأسلوب الديمقراطي الوحيد الذي يفصح للشعب مكانا حقيقيا في السلطة التأسيسية الأصلية .

ولم يجد الاستفتاء الشعبي - الدستوري - مجالا كبيرا في التاريخ الدستوري الفرنسي ، فقد أستعين به في وضع دستورين فقط سنة ١٧٩٣ ، ودستور سنة ١٧٩٥ ( المعروف باسم دستور السنة الثالثة ) .

واستعان به نابليون الأول في وضع دستور السنة الثامنة ، ولم يستعمل بعد ذلك إلا بواسطة نابليون الثالث في تولي الحكم وإقامة الديمقراطية القيصرية . ولعل استعماله في هذه المرات استعمالا غير ديمقراطي للضغط على الفاضحين هو الذي نفر الجميع منه وجعلهم يتجهون الى نظام الجمعية التأسيسية ، وخاصة وأن المذهب الحر الذي ساد طوال القرن التاسع عشر كان يفضل النظام النيابي، ويرى في النواب المعبرين الطبيعيين عن إرادة الأمة . وقد ظلت هذه الاعتبارات سائدة حتى نهاية الحرب العظمى الثانية وحينئذ توارت هذه الاعتبارات أمام تيار جديد يرى في الاستفتاء الشعبي الأسلوب الديمقراطي الأول لوضع الدستور . فكان طبيعيا أن تستعمله فرنسا في وضع سائر النصوص الدستورية التي توالى عليها منذ ذلك الحين .

أما في غير فرنسا فإن عددا من البلاد قد استعملته بعد الحروب العظمى الأولى في وضع دساتيرها ، ولكنه لم ينتشر الانتشار الكبير إلا بعد الحرب العظمى الثانية .

ويمكن القول بأن الرأي السائد الآن يرى في الاستفتاء الشعبي أكثر الوسائل ديمقراطية في وضع الدستور ، وذلك على أساس أنه أكثر الاساليب تعبيرا عن الرأي الحقيقي للامة . فالنواب - بدعوى تمثيلهم للامة - قد يحلون ارادتهم محل ارادتها ، وقد لا يحسنون التعبير عن هذه الارادة ، فالامة قد لا تستطيع أن تعبر من خلالها عن رأيها ، ولكنها سوف تستطيع ذلك بغير شك في الاستفتاء الشعبي .

والحقيقة أن هذا الاتجاه الجديد انما هو صدى لاتجاه آخر في كيفية ممارسة الديمقراطية . فالنظام النيابي وان كان هو السائد فيما مضى الا انه قد بدأ الآن يفصح مكانه للنظام الديمقراطي شبه المباشر . فهذا النظام لا يجعل النواب يستقلون دون الأمة في ممارسة ما يعهد اليهم به من اختصاصات ، وانما يقررون في بعض الاوقات بصفة نهائية وفي البعض الآخر بشرط الرجوع الى الشعب في الاستفتاء . فالنظام شبه المباشر وهو يجعل للشعب مكانا رسميا في العملية التشريعية حتى بعد انتخاب النواب يبحر متصفا بالطابع الديمقراطي أكثر من النظام النيابي . ولذلك فان الاتجاه الدستوري السائد يميل اليه اليوم ، لا ليطبق في المجال التشريعي وحده ، وانما في المجال الدستوري أيضا .

**١٤٣ - أسلوب المعاهدات الدولية :** قد ينشأ الدستور عن طريق معاهدة دولية . فمثلا قد تتفق بعض الدول الصغيرة فيما بينها على الاندماج في دولة موحدة أو اتحادية وتجعل شرطا لهذا الاندماج أن يوضع الدستور على نمط معين . وبعد مفاوضات تجرى فيما بينها يوضع الدستور المقترح في معاهدة دولية تكون آخر ما يوقعونه باعتبارهم دولا مستقلة . وهذه الطريقة في نشأة الدساتير ليست واسعة الانتشار الى حد أن الكثير من كتب الفقه لا تجد باسا في تجاهلها وعدم ذكرها ، لقد وجدت لها بعض تطبيقات قليلة في القرن التاسع عشر فصدر بها دستور الامبراطورية الالمانية ١٨٧١ وصورت دوقية فارسوفا سنة ١٨٠٧ ولكنها لم تتكرر كثيرا لا في القرن التاسع عشر ولا في القرن العشرين .

**١٤٤ - قيمة التقسيم السابق :** وانما لنلفت النظر الى أن التقسيم

المصابق لاساليب نشأة الدساتير ليس جامعا مانعا اذ انه يشمل فقط تقسيم الدساتير في الاحوال العادية فقط : فالدساتير التي تصدر في الظروف الاستثنائية لاتندرج تحته . فمثلا دستور مؤقت يصدره قائد الثورة لينظم الحكم في فترة مؤقتة تتلو قيام الثورة هذا الدستور في أى قسم يوضع ، هو لا يعد منحة ولا عقدا ولا من عمل جمعية تأسيسية أو استفتاء شعبي أو معاهدة دولية فماذا يكون ؟ هذا الوضع شاهدناه في مصر بالنسبة للدستور المؤقت الذي أصدره قائد الثورة سنة ١٩٥٣ واستمر يحكم مصر لمدة ثلاث سنوات ، وقد قلنا بصدده أنه عمل عادى ، مجرد عمل من أعمال الثورة قامت به الثورة لان نجاحها كان يقتضيه (١)

والتقسيم السابق انما ينصب على الدولة ذاتها وهي تضسع دستورا لها ولكنه لا ينطبق في حالة اندماج دولتين مستقلتين في دولة واحدة اتحادية أو بسيطة ، حينئذ يلزم امران : معاهدة دولية واستفتاء شعبي واحدهما - في اعتقادنا - لا يكفى .

## البحث الثانى

### الدستور من حيث التعديل والالغاء

١٤٥ - الدساتير المرنة والدساتير الجامدة : كيف يعدل الدستور ؟ اما ان يعدل بنفس الطريقة التي تعدل بها القوانين العادية وهذا هو الدستور المرن ، واما ان يحتاج تعديله الى إجراءات خاصة أكثر تعقيدا من إجراءات التشريع العادى وهذا هو الدستور الجامد . فمعيار التفرقة بين الدستور الجامد والمرن انما يوجد في مدى قابليته للتعديل عن طريق التشريع العادى .

والدستور العرفى غالبا ما يكون مرنا يعدل اما بعرف مضاد أو بقانون عادى ، ومثال الدستور العرفى المرن نجده في إنجلترا . فالدستور الانجليزى يمكن تعديل قواعده بقانون عادى يصدره البرلمان فيعدل حتى الاحكام المكتوبة التي لحتوتها وثائق مدونة « وقد عبر عن هذه القاعدة بشكل ساخر أحد الفقهاء الانجليز فقال : ان البرلمان الانجليزى

---

(٦) انظر « النظام الدستورى المصرى » للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى - الطبعة الاولى - ١٩٨٤ - ص ١٣١ وما بعدها .

يستطيع في أى وقت إلغاء كل الوثائق الدستورية الهامة - كالمعهد الاعظم ( الصادر سنة ١٢١٥ ) ووثيقة اعلان الحقوق وملتمس الحقوق - بجرة قلم ، بل يستطيع التنازل عن سلطاته الدستورية نفسها فيسند الحكومة الى الاتحاد العام لقطابات العمال أو الى الامم المتحدة ، وكل هذا بنفس الطريقة التى يعدل بها مثلا تنظيم مجلس بلدى لندن !! (١) والدستور المرن ليس من الضروري ان يكون عرفيا بل قد يكون مكتوبا ايضا ، ومثال ذلك الدستور الايطالى الصادر سنة ١٨٤٨ الذى لم ينص على اجراءات خاصة لتعديله فامكن احوال عدة تعديلات عليه في ظل النظام الفاشستى باستعمال اجراءات للتشريع العادى أى بواسطة قانون عادى . ونفس الشيء نجسده ايضا في الدستور للسوفيتى الصادر سنة ١٩١٨ ودستور نولسة ايرلندا الحرة الصادر سنة ١٩٢٢ فكلهما دستور مكتوب ومرن في نفس الوقت .

ولكن الغالب في الدساتير المكتوبة ان تكون جامدة فلا يمكن تعديلها بقانون عادى بل لابد لذلك من الالتجاء الى اجراءات خاصة ، ومعظم دساتيرنا المصرية الحديثة من هذا الطراز : فمستور سنة ١٩٢٣ ، ومستور سنة ١٩٣٠ اللذان صدرا في العهد الملكى ، ومستور جمهورية مصر الذى صدر عام ١٩٥٦ ، والدستور الحالى الذى صدر عام ١٩٧١ كلها دساتير جامدة لا يمكن تعديلها بتشريعات عادية .

#### ١٤٦ - السلطة التأسيسية الاصلية والسلطة التأسيسية المنشأة :

هناك أمر ينبغي ليضاحه قبل ان نعرض للسلطة التأسيسية في صورها المختلفة لانه يفوت على الكثيرين في هذا المجال . فنحن اذا تكلمنا عن السلطة التأسيسية - كسلطة متميزة عن السلطة التشريعية والسلطات الأخرى - لاتواجه الا نوعا واحدا من الدساتير هو الدساتير التى نسميها الجامدة . وذلك لان هذه الدساتير هى التى تتطلب في وضعها وتعديلها اجراءات خاصة تختلف عن اجراءات وضع التشريعات العادية التى نسميها بالقوانين . أما النوع الآخر من الدساتير - وهو ما يسمى بالدساتير المرنة - فانه يوضع ويعدل بنفس الاجراءات التشريعية العادية . فالامر بالنسبة لهذه الدساتير لا يتطلب وجود سلطة أعلى من السلطة التشريعية .

— Sir Amos : La constitution anglaise, 1935, p. 30.

وإذا نظرنا بعد ذلك - الى احدى دول اللساتير الجامدة - نجد أن النصوص الدستورية لا تضعها دائما نفس السلطة التأسيسية ، فوضع دستور جديد يختلف عن تعديل الدستور القائم . في الحالة الاولى نجد السلطة التأسيسية الأصلية *le pouvoir constituant institué* وفي الحالة الثانية نجد السلطة التأسيسية المنشأة *le pouvoir constituant institué* ( ويسمى بعض الفقه الفرنسى *P. dérivé* » والبعض الآخر *p. constitué* ) فالسلطة الأصلية لم تنظمها نصوص خاصة ولم تتلق اختصاصها من نص صريح ، اذ هي تتدخل لوضع دستور جديد في وقت تكون الدولة فيه خالية تماما من النصوص الدستورية النافذة ، وأما السلطة المنشأة فهي على العكس من ذلك تقوم طبقا لنصوص خاصة ، فهي قد « أنشئت » بنصوص دستورية قائمة ، وأعطيت اختصاصا محدد في هذه النصوص .

وواضح أن السلطة الأصلية والسلطة المنشأة تختلفان من حيث « الهيئة » أو « العضو » الذى يزول كلا منهما ، وسوف نجد أيضا أنهما تختلفان من حيث سعة الاختصاصات اختلافا كبيرا .

#### ١٤٧ - متى تتدخل السلطة التأسيسية الأصلية :

ان تدخل السلطة التأسيسية الأصلية يغدو حتميا اذا أريد وضع دستور جديد ، كان تكون الدولة قد ولدت على التوويراد وضع أول دستور لها ونفس الشيء يمكن أن يقال اذا كان للدولة دستور وسقط نتيجة لقيام ثورة فيها ، فان الدستور القديم وقد سقط نهائيا لا يمكن الاستعانة به في تحديد السلطة التي تقوم بعمل الدستور الجديد ويتعين في هذه الحالة اللجوء الى السلطة التأسيسية الأصلية .

فالسلطة التأسيسية الأصلية لا تستمد وجودها من أى نص دستوري ، اذ هي تتدخل والدولة خالية من النصوص الدستورية تماما .

#### الشعب صاحب السلطة التأسيسية الأصلية :

إذا أردنا أن نتساءل : من هو صاحب السلطة التأسيسية الأصلية ؟ فإن اجابة واحدة فقط تفرض نفسها في ظل النظام الديمقراطي : انه للشعب ولا احد غيره . وهذه الاجابة بديهية من بديهيات النظام الديمقراطي . فالسلطة التأسيسية الأصلية هي أعلى السلطات قاطبة : أعلى من التشريعية وأعلى



من التنفيذية وأعلى من القضائية ، والشعب - في الأنظمة الديمقراطية - هو صاحب السيادة ، تنبع منه سائر السلطات وسلطته أصلية لا تنبع من أحد فهو بحكم وضعه هذا هو الذى يملك أعلى السلطات في الدولة ، السلطة التأسيسية الأصلية .

#### ١٤٨ - مدى حرية السلطة التأسيسية الأصلية :

ان السلطة التأسيسية الأصلية تختلف عن السلطة التأسيسية المنشأة في مدى مالها من سلطات . فالأولى تتمتع بحرية مطلقة في التشريع الدستوري ، فهي حرة في ان تحت في التنظيم الدستور القائم ما شاعت من التعديلات الجورمية . فهي تستطيع أن تعدل عن النظام الملكي الى النظام الجمهوري ، ومن النظام النيابي الى النظام المباشر أو شبه المباشر « من النظام المجلسي ( أو حكومة الجمعية النيابية ) الى النظام الرئاسي ... الخ ، وهي من حيث الايديولوجية السياسية تستطيع أن تفرض النظام الاشتراكي - أو حتى الشيوعي - بدلا من النظام الرأسمالي ، وهي في جميع الاحيان حرة في أن تعود الى نفس النظام بعد الدحول عنه .

فالقاعدة إذن ان الامر اذا آل الى السلطة التأسيسية فانها تتمتع - وهي تضع الدستور - بسلطة مطلقة في احداث ما شاعت من التعديلات على النظم القديمة وادخال ما شاعت من النظم الجديدة . وهي عندما يثول اليها الامر تستطيع أن تذهب الى أقصى المدي فتغير الدستور كله في سائر مبادئه ان وجدت أن ذلك أنسب لظروف المجتمع .

#### ١٤٩ - السلطة التأسيسية المنشأة :

ان السلطة التأسيسية المنشأة تفترض أن هناك دستوراً نافذا في الدولة قد نظمها وحدد فيها كل السلطات فهي لا يمكن أن تتدخل الا في ظل دستور قائم يمنحها حق الحياة . أما اذا سقط هذا الدستور كلية - كما هو الحال في حالة الثورة - فان الامر يحتم اللجوء الى السلطة التأسيسية الأصلية . وذلك لان السلطة التأسيسية المنشأة قد فقدت حق الحياة بسقوط النصوص الدستورية التي خلقتها .

ولهذا السبب فان سقوط دستور سنة ١٩٢٣ - بعد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - جعل اللجوء الى السلطة التأسيسية المنشأة مستحيلا ، وتطلب الأمر

الالتجاء الى السلطة التأسيسية الأصلية لوضع الدستور الجديد ، الذى صدر سنة ١٩٥٦ بناء على استفتاء شعبى .

### ١٥٠ - هل يمكن أمهالها والالتجاء الى السلطة التأسيسية الاصلية :

يرى البعض أن السلطة التأسيسية الأصلية تستطيع أن تتدخل حتى مع وجود السلطة التأسيسية المنشأة ، وذلك على أساس أن حرية هذه السلطة الأصلية واستقلالها يتعارضان مع ما يراد فرضه عليها من القيود في ظل النظام القانونى القائم .

وهذه النظرية وجدت من يدافع عنها أثناء الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ ، وكان من أبرز هؤلاء الفقيه الدستورى الكبير « سيس » Sieyès . فقد كان يرى « أن السلطة الأصلية تستطيع أن تفعل أى شئ ، وهى لا تخضع مقمعا لآى دستور ، فالأمة التى تزاوّل أكبر وأهم سلطاتها يجب أن تكون فى هذه الوظيفة حرة من كل إكراه ومن كل شكل » .

وبميل بعض الفقه الحديث فى الوقت الحاضر الى تأييد هذا الرأى والحقيقة التى نراها أن هذا الرأى محل نظر كبير . فالسلطة التأسيسية الأصلية لا تلتفى - فى اعتقادنا - وجود السلطة التأسيسية المنشأة « ولا يمكن أمهال السلطة المنشأة والالتجاء الى السلطة الأصلية فى التعميلات الجزئية للدستور . فإذا كان هناك دستور قائم » وكان هذا الدستور قد نظم السلطة المنشأة وحدد لها اختصاصها ، فانه يغزو من التعتذر تجاهل نصوص الدستور والالتجاء مباشرة الى السلطة التأسيسية الأصلية لاجراء التعميلات الجزئية . أن ذلك يتصور فى ثورة أو انقلاب ، ولكنه لن يكون تطبيقاً عادياً للنظام الدستورى القائم .

وهذا الرأى الذى نذهب اليه لا ندافع عنه لمجرد أن تدخل السلطة التأسيسية الأصلية فى جميع الأوقات من شأنه أن يعرض البلاد لتغيرات فجائية تخضع لتيارات العاطفة التى تسود الشعب - كما يقول الفقيه بيردو - ولكننا ندافع عنه نتيجة للتحليل العميق لمهمة السلطة التأسيسية المنشأة .

فالسلطة المنشأة ، شأنها شأن سائر السلطات التى أنشأها للشعب ، قد جعلت منوطة بهيئة معينة ، وأعطيت اختصاصات محددة . والشعب صاحب السلطة التأسيسية الأصلية إذ يحدد السلطات فى الدولة ويحدد لجهة التى

تزاوّل كل اختصاص لا يمكن أن يقال عنه أنه يتنازل عن اختصاصاته أو يحد من سلطاته • أنه فقط يحدد من الذي يقوم بهذه السلطات •

وإذا ما حدد الشعب الهيئة التي تزاوّل كل سلطة فانه يغفو من غير المقبول أن يتحدى هو ما وضعه من تنظيم وينتهك النصوص الدستورية القائمة التي لم يقم بعد بالغائها • وإن مبدأ الشرعية - أو مبدأ سيادة القانون - يقضى في شقه المادى بأن القواعد القانونية يجب أن تحترم من السلطة التي وضعتها طالما أن هذه السلطة لم تقم بتعديلها أو إلغاؤها بالطريق المقرر • وكما أنه يغفو من غير المعقول أن يصادر الشعب السلطة القضائية فيكون للجماهير حق الفصل في القضايا ، وكما أن من غير المعقول أن يصادر السلطة التنفيذية فتتولى الجماهير إصدار القرارات التنفيذية اليومية ، فانه من غير المعقول أيضا أن يقوم الشعب نفسه بالمهمة التي جعلها هو منوطة بالسلطة التأسيسية المنشأة وهي التعديل الجزئى الدستورى •

فالشعب - صاحب السلطة التأسيسية الأصلية - لا يتنازل هنا عن سيادته ، وإنما ينظم طريقة مزاولتها • وكما أن الشعب لا يتنازل عن السلطة التشريعية عندما يكلف بها البرلمان ، ولا يتنازل عن السلطة القضائية عندما يجعلها منوطة بالحاكم ، فانه لا يتنازل عن السلطة التأسيسية عندما يجعل مهمة التعديل الجزئى للدستور منوطة بهيئة معينة •

فالنصوص الدستورية التي أتمت السلطة التأسيسية المنشأة يجب أن تحترم طالما لم يقم الشعب بإلغاؤها أو تعديلها • فليس هنالك - في احترام السلطة التأسيسية المنشأة - مصادرة لسلطة الشعب أو حدا من سيادته ولكنه تطبيق بسيط لمبادئ الشرعية ومبدأ سيادة القانون •

#### ١٥١ - من الذى يزاول السلطة التأسيسية المنشأة :

إن الدساتير تختلف في هذا الشأن اختلافا كبيرا • وهى في ذلك إنما تتأثر بمدى عمق الديمقراطية في نظامها الدستورى • فبعض البلاد تجعل السلطة التأسيسية المنشأة للبرلمان يزاولها طبقا لإجراءات خاصة وبعضها يجعلها لجمعية تأسيسية تنتخب لهذا الغرض ، وبعضها يحتم الالتجاء الى الاستفتاء الشعبى • وغير خاف أن الوسيطتين الأخيرتين هما أكثر ديمقراطية من الوسيلة الأولى ، بل إن عمق الديمقراطية فيهما يصل الى حد أنهما تصلحان لمزولة السلطة التأسيسية الأصلية كما ذكرنا آنفا •

فالبيرلمان نراه في كثير من الأنظمة الملكية يزول السلطة التأسيسية المنشأة ، وبما أن الأمر يتعلق بدستور جامد فإن تدخل البرلمان يجب أن يكون في ظل إجراءات تختلف عن إجراءات القانون العادي . وقد تحقق هذا الفرض عندنا في ظل دستور سنة ١٩٢٣ ، فقد كانت المادة ١٥٧ تنص على أنه « لأجل تنقيح هذا الدستور يصدر كلا من المجلسين بالأغلبية المطلقة لأعضائه جميعا قرارا بضرورته وبالتحديد موضوعه » . فإذا صدق الملك على هذا القرار يصدر المجلسان بالاتفاق مع الملك قرارهما بشأن المسائل التي هي محل التنقيح . ولا تصح المناقشة في كل من المجلسين إلا إذا حضر ثلثا أعضائه . ويشترط لصحة القرارات أن تصدر بأغلبية ثلثي الآراء . ، فهذه المادة تجعل إرادة الملك مساوية لإرادة البرلمان بمجلسيه ، وهذا الوضع إذ يشرك بالشعب ويجعل من الملك شريكا له في السيادة يبتعد بغير شك عن المبدأ الديمقراطي الذي يرى في الشعب والشعب وحده صاحب السيادة مصدر السلطات .

وأما وسيلة الاستفتاء الشعبي فمستقرها سويسرا ، ثم الولايات الأمريكية . فأكثر من ثلاثة أرباع الدويلات لا تعدل دساتيرها إلا بالاتجاه إلى جمعية تأسيسية تنتخب لهذا الغرض . وكثير من دول أمريكا اللاتينية تسير في نفس هذا الاتجاه . وليس لدينا في التاريخ الدستوري المصري دساتير حتمت أن يكون تعديلها بواسطة جمعية تأسيسية .

وأما وسيلة الاستفتاء الشعبي فمستقرها سويسرا ، ثم الولايات المتحدة الأمريكية . وقد أخذنا نحن بهذه الوسيلة لتعديل دستور سنة ١٩٥٦ ، ولكنها كانت مزدوجة مع الوسيلة الأولى . فالبرلمان يجب أن يتدخل بأغلبية خاصة وإجراءات خاصة ثم يعرض الأمر في النهاية على الشعب في الاستفتاء . وليس هناك لرئيس الجمهورية - في سلطة التقرير - ما يساوي سلطة ممثلي الأمة . وقد عرضت لذلك كله المادة ١٨٩ فقالت ان : لكل من رئيس الجمهورية ومجلس الأمة طلب تعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور ، ويجب أن يذكر في طلب التعديل المواد المطلوب تعديلها والأسباب الداعية إلى هذا التعديل . فإذا كان الطلب صادرا من مجلس الأمة وجب أن يكون موقعا من ثلث أعضاء المجلس على الأقل . وفي جميع الأحوال يناقش المجلس مبدأ التعديل ويصدر قراره في شأنه بأغلبية أعضائه . فإذا رفض الطلب لا يجوز التعديل ويصدر قراره في شأنه بأغلبية

أعضائه . فإذا رفض الطلب لا يجوز إعادة طلب تعديل المواد ذاتها قبل مضي سنة على هذا الرفض . واذ وافق مجلس الأمة على مبدأ التعديل يناقش ، بعد ستة أشهر من تاريخ هذه الموافقة المواد المراد تعديلها . فإذا وافق على التعديل ، اعتبر نافذا من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء .

ولا شك أن مزاوله السلطة التأسيسية المنشأة في ظل الاستفتاء الشعبي أو الجمعية التأسيسية إنما يقلل من الفارق بينها وبين السلطة التأسيسية الأصلية ويخفف من حدة المناقشات الدائرة حول إمكان الرجوع إلى السلطة التأسيسية الأصلية في حالة وجود السلطة المنشأة .

#### ١٥٢ - مدى حرية السلطة المنشأة في تعديل الدستور .

إذا كانت السلطة التأسيسية الأصلية ذات اختصاص مطلق في تعديل الدستور فإن السلطة المنشأة ليست كذلك . فالسلطة الأصلية لا تخضع في هذا المجال لأي قيد سابق لا من حيث الشكل أو الموضوع . فهي ليست ملزمة بأن تتبدى في شكل معين ولا أن تقتصر على تعديل بعض القواعد . فهي تستطيع أن تعدل كل مواد الدستور وتلغى النظام السياسي كله وتضع بدلا منه نظاما جديدا .

وإذا كانت السلطة التأسيسية الأصلية تتمتع بهذه السلطات المطلقة فإن السلطة التأسيسية المنشأة - بحكم وضعها - تجد أن سلطاتها أضيق ، وحريتها في التعديل أقل . فهي بحكم الدستور - ملزمة بأن تتبدى في الشكل الذي حدده الدستور وطبقا للإجراءات التي جاء بها ، وهي من حيث الموضوع ملزمة باحترام النصوص الدستورية التي حددت مدى سلطاتها واختصاصها .

وقد يتساءل البعض عن الأساس الذي يقيد من حرية السلطة التأسيسية المنشأة ، وعما إذا كانت هذه السلطة تستطيع أن تعدل للدستور القائم تعديلا شاملا في كل أحكامه ، والرد على مثل هذا التساؤل سهل وميسور .

فالسلطة التأسيسية المنشأة ذات اختصاصات محدودة لأنها بحكم وضعها - وكما يبين من اسمها - سلطة منشأة ، انشأها الدستور لتقوم بوظيفة معينة . فهذا الدستور هو الذي أنشأها ، وهو وحده الذي يحدد لها مدى اختصاصها . فهو لم يمنحها منذ البداية حق البقاء إلا داخل حدود معينة ،

فهي اذا تصرفت فانها يجب أن تتصرف داخل هذه الحدود • وهي لذلك لا تستطيع أن تلغى الدستور - الذى نص عليها - وتقيم بدلا منه دستورا جديدا لانها بذلك تحصر السند الشرعى للوحيد الذى تستند عليه •

فاذا كان الدستور قد جعل للسلطة التأسيسية المنشأة أن تقوم بتعديله تعديلا جزئيا فانها يجب أن تحترم هذا التحديد • ولكن ما الحل اذا سمح الدستور لها بأن تقوم بمهمة التعديل الشامل ؟ لا مفر - في هذه الحالة - من احترام ما نص عليه الدستور ، والمشاهد في مثل هذه الحالة أن هذا الدستور ، في معظم الاحيان ، يجعل الالتجاء الى الشعب حتميا اما بانتخاب جمعية تأسيسية يعرض عليها التعديل في شكله النهائي ، واما بعرض الأمر على الشعب في الاستفتاء • فكان التعديل الشامل هنا لم يكن - في الحقيقة - من اختصاص السلطة المنشأة وانما كان من حيث الواقع - من اختصاص السلطة الأصلية • ولعل في هذا الوضع ما يخفف من حدة المناقشات الفقهية التى تبدأ من هذا السؤال : هل يستطيع صاحب السلطة التأسيسية الأصلية أن يفوض شخصا آخر في القيام بهذه السلطة ؟ •

اما اذا اكتفى الدستور بالنص على قيام السلطة المنشأة • التى تقوم بتعديل الدستور ، وسكت عن حدود هذا التعديل - وهذا هو ما يحدث في الغالب الأعم من الأحوال - فان هذه السلطة لا تستطيع أن تقوم الا بالتعديلات الجزئية فحسب • وذلك لأن التعديل الشامل فيه أولا اعتداء على السلطة الأصلية في هذا المجال - السلطة التأسيسية الأصلية - فضلا عن أنه اذا أدى الى إلغاء الدستور ووضع دستور آخر سوف يكون من نتيجته - كما قلنا - تحميم الأساس القانونى الذى قامت هذه السلطة المنشأة معتمدة عليه •

### ١٥٣ - قيمة النصوص التى تحرم تعديل بعض أحكام الدستور :

يشاهد في بعض الأحيان أن الدستور ينص على أن بعض الأحكام التى جاء بها لا يمكن تعديلها ، فما قيمة النصوص الواردة في الدستور التى تحرم مثل هذا التعديل ؟ لقد تحقق لدينا هذا الفرض في دستور سنة ١٩٢٣ الذى عاشت مصر في ظله في العهد الملكى ، فقد نصت المادة ١٥٦ على أن « للملك ولكل من المجلسين اقتراح تنقيح هذا الدستور بتعديل أو حذف حكم أو أكثر من أحكامه أو اضافة أحكام أخرى ، ومع ذلك فان الأحكام الخاصة بشكل الحكم النيابى البرلمانى وبنظام وراثه العرش وبمبادئ الحرية والمساواة

التي يكفلها هذا الدستور لا يمكن اقتراح تعديلها ، • فما مدى قوة هذا النص فيما جاء به من حصانة بالنسبة للنظام النيابي البرلماني ونظام وراثته العرش ومبادئ الحرية والمساواة ؟ •

كان الفقه الدستوري في غالبية يرى أن مثل هذا النص لا قيمة له ، وأن هذه المبادئ يمكن أن تعدل في أي وقت ، وأن ما جاء به من تحريم التعديل إنما هو من قبيل المظاهرات السياسية ، أو الأمانى المجردة التي لا تتمتع بأي قيمة قانونية •

ولكن الحقيقة أننا يجب أن نفرق في هذا الصدد بين السلطة التأسيسية الأصلية والسلطة التأسيسية المنشأة ، فمثل هذا التحريم عديم القيمة تماما بالنسبة للسلطة الأصلية ، فهذه السلطة تتمتع دائما باختصاص مطلق ، وهي وحدها التي يصدق بالنسبة لها القول السابق من أن هذا النص يشبه المظاهرات السياسية أو الأمانى المجردة ، ويصدق بالنسبة لها ما يقال من أن السلطة التأسيسية لا يمكن أن تقيد نفسها بقيود ملزمة لأن إرادة صاحب السلطة التأسيسية اليوم ليست أكبر من إرادته غدا حتى تحرمه من التصرف •

أما بالنسبة للسلطة التأسيسية المنشأة فإن النص السابق - فيما قضى به من تحريم التعديل - يفدو واجب الاحترام • وذلك لأن هذه السلطة قد خلقها الدستور ومنحها اختصاصا محددًا ، ويجب عليها أن أرادت أن تمارس هذا الاختصاص أن تتلقاه كما وضعه الدستور وفي نفس الحدود التي أرادها •

وقد صدق هذا الاستنتاج الفقهى في الحياة العملية • فطوال العهد الملكي - ولادة أكبر من ربع قرن - لم تستطع السلطة التأسيسية المنشأة أن تعدل في « الشكل الملكي » للبلاد أو في أي قاعدة دستورية تتصل بالعرش على الرغم من شدة شوقها إلى إجراء مثل هذا التعديل • ولما أصرت الأمة على إجراء مثل هذا التعديل تطلب الأمر اللجوء إلى السلطة التأسيسية الأصلية فقامت الثورة معبرة عن صاحب السلطة التأسيسية الأصلية ، فنجحت ، وأسقطت دستور سنة ١٩٢٣ • وأكد الشعب أن الثورة كانت في ذلك معبرة عن إرادته فوافق على دستور سنة ١٩٥٦ وعلى النظام السياسي الجديد الذي جاء به •

#### ١٥٤ - قيمة النصوص التي تحرم تعديل الدستور خلال فترة معينة :

ان نفس الشيء يمكن أن يقال بالنسبة للنصوص التي تحرم تعديل الدستور خلال فترة معينة . فمستور سنة ١٩٣٠ - في مصر - نص في مادته الأخيرة ( المادة ١٥٦ ) ، على أنه « لا يجوز اقتراح تنقيح هذا الدستور في العشر سنوات التي تلي العمل به » . وهذا النص يقيد السلطة التأسيسية المنشأة التي جاء بها الدستور ، ولكنه لا يقيد السلطة التأسيسية الأصلية . ولذلك فان هذه السلطة الأخيرة قد تدخلت - تدخلًا قهريًا بطبيعة الحال - وأطاحت بهذا الدستور كله قبل أن تنقضى نصف هذه المدة .

#### ١٥٥ - كيف يلغى الدستور : الدستور المرن يلغى كما تلغى القوانين

العادية بتشريع عادي يصدره البرلمان أما الدستور الجامد فيختلف عن ذلك بطبيعة الحال . وهناك بالنسبة له طرق غير عادية وطرق عادية .

أما الطرق غير العادية فهي الثورة أو الانقلاب ، ومتى نجحت الثورة أو تم الانقلاب فإن النتيجة الواضحة لذلك هي سقوط الدستور . ولكن هل يسقط الدستور فوراً وبقوة القانون ؟ يفرق الفقه في هذا بين الثورة التي تحمل فكرة قانونية جديدة *Nouvelle idée de droit*

( كالثورة البلشفية ضد النظام القيصرى مثلا ) وتلك التي توجه ضد أداة الحكم وما فيها من فساد ، في الحالة الأولى يسقط الدستور فوراً ومن تلقاء نفسه فتسقط أحكامه المتعلقة بتحديد نظام الحكم ذاته ، أما ما عدا ذلك من أحكام فتتحول الى قوانين عادية ، فتغدو مساوية في قوتها لنصوص القانون العادي وهو ما يسمى بسلب للصفة الدستورية منها *desconstitutionnalisation*

وذلك مع الاحتفاظ لقائد الثورة بحقه في إلغاء هذه الأحكام الأخيرة أيضا . أما الثورة التي توجه ضد أداة الحكم وما فيها من فساد ( كثورة ٣ يوليو ١٩٥٢ في مصر ) فانها لا تسقط الدستور فوراً ويلزم لسقوطه صدور قرار صريح من قادة الثورة ، وهؤلاء لهم الحق في إسقاط كل أحكام الدستور أو بعضها كما يشاعون . أما الانقلاب فيساوى - في اعتقادنا - في آثاره النوع الثاني من الثورات أي تلك التي توجه ضد أداة الحكم فقط . هذا عن الطرق غير العادية .

١٥٦ - أما الطرق العادية في إلغاء الدستور فتتمثل أولا في الطريق المنصوص عليها فيه وثانيا في جمعية تأسيسية تنتخب خصيصا لهذا الغرض .



أما الطرق المنصوص عليها فتشمل التعديل والالغاء وإن كانت في الغالب الأعم تواجه حالة التعديل فقط . وفي هذه الحالة يصح أن يكون التعديل شاملا أى بمثابة الغاء على أن يعرض على الأمة - صاحبة السلطة التأسيسية الأصلية - لإقراره ، واستفتاء الأمة يلزم في هذه الحالة حتى لو كانت السلطة التأسيسية المنشأة تستطيع أن تفرد بالقيام بالتعديل الجزئى . أما إذا أحست الأمة من تلقاء نفسها حاجتها الى تعديل الدستور ولم يكن في هذا التعديل معنى الانقلاب أو الثورة فإن هذا الوضع يسمح بانتخاب جمعية تأسيسية تنظر في الامر ، وهى تملك بغير شك الغاء الدستور في بعض أجزائه أو الغاءه كليا وتستبدل به ما هو أنسب للبلاد .

### الفصل الثالث

#### في مبدأ سمو الدستور

١٥٧ - **السمو المادى والسمو الشكلى** : الدستور هو أسمى قوانين الدولة ، وهذا السمو يتجلى من الناحية المادية ومن الناحية الشكلية .

فاما السمو المادى للدستور فمردده الى أن الدستور هو الذى يحكم سائر السلطات فى الدولة ينظمها ويحدد لها نطاق عملها ومدى العلاقة المتبادلة فيما بينها . وبالتالي فإن أى سلطة من السلطات التى اقامتها لا تستطيع أن تتجاهل قواعد لسبب بسيط هو ان هذه القواعد هى سندها الاول فى البقاء . ويترتب على هذا السمو المادى للدستور نتيجتان هامتان :

أ - **تقوية مبدأ سيادة القانون أو مبدأ الشريعة** : فكما أن كل قرار ادارى يجب أن يكون متقفا مع احكام القانون والا كان باطلا فانه يجب أن يكون متقفا أيضا مع أحكام الدستور . فالسلطة التنفيذية وهى تصدر قراراتها يجب أن تراعى ليس فقط مجرد القوانين التى تحكم الموضوع بل وايضا النصوص الدستورية التى تحدد اختصاصها فى هذا الشأن . وإذا حدث ان تجاهلت السلطة التنفيذية هذه النصوص فإن قرارها هذا يكون باطلا .

ب - وكما أن الدستور هو الذى يحدد لكل سلطة فى الدولة ما يناط بها من اختصاص فإن هذه السلطات يجب أن تزاوّل هذه الاختصاصات بنفسها ولا تفوض غيرها فيها الا اذا سمح الدستور صراحة بإجراء هذا التفويض .

والدستور المرن والدستور الجامد سواء في السمو المادى ، سواء فيما يترتب عليه من نتائج .

**١٥٨ - اما السمو الشكلى للدستور فيستند الى مبدأ تدرج النصوص :**  
فكما ان اللائحة لا تستطيع ان تخالف القانون لانه أقوى منها من الناحية الشكلية ، أى من الناحية الرسمية ، فان القانون لا يستطيع ان يخالف الدستور لان الدستور أقوى من الناحية الشكلية الرسمية ، نتيجة لتمتعه بأشكال خاصة وإجراءات خاصة في نشأته وتعديله . ولكن هل يتميز كل دستور عن القانون في هذا الصدد ؟ ان الدساتير الجامدة وحدها هي التي تتميز بأشكال خاصة في النشأة والتعديل ومن ثم فهي وحدها التي لا تعدل بالاجراءات التشريعية العادية أى أنها لا تعدل ولا تُلغى بقانون عادى .

ويترتب على ذلك أن الدساتير الجامدة هي وحدها التي تتمتع بالسمو الشكلى ، الامر الذى يترتب عليه ان كل قانون يخالفها يعتبر باطلا بنفسه القدر الذى تعتبر اللائحة فيه باطلا إذا خالفت القانون .

ولكن لنفرض ان القانون لم يحترم أحكام الدستور الجامد فما هو الحل؟  
ان هذه المسألة يبحثها الفقه تحت عنوان رقابة دستورية القوانين .

#### **١٥٩ - رقابة دستورية القوانين :**

ان رقابة دستورية القوانين تنصب على القانون لتتأكد من مطابقته لأحكام الدستور الجامد . وهذه الرقابة تثير أمرين هامين :

**أولاً :** ما هي الهيئة التي تقوم بهذه الرقابة ، وكيفية تشكيلها ؟

**ثانياً :** ما هو المدى الذى تذهب اليه هذه الهيئة في رقابتها ؟

وقبل هذا وذلك : كيف يستطيع الافراد اللجوء الى هذه الهيئة ليتم لهم ان يراقبوا دستورية القوانين .

وهذا الموضوع - بكل نقاطه المتشعبة - يحتاج الى دراسة مستفيضة ، ولسوف نقوم بها - باذن الله - في مؤلفنا الذى نجله لدراسة « الدستور المصرى ورقابة دستورية القوانين » .

## الباب الرابع

### اشكال

#### مزاولة السلطة السياسية

١٦٠ - سوف نعرض في هذا الباب لموضوعين هامين :

أولهما : كيف يتم اختيار الحكام ، وسوف نعرض في ثناياه للانتخاب بطرقه واشكاله المختلفة .

وثانيهما : للشعب صاحب السيادة وكيف يزاول سيادته : يزاولها مباشرة أم بواسطة نواب عنه ، وهل يقرر هؤلاء النواب دائما بصفة نهائية أم بشرط الرجوع الى الشعب بوسائل معينة ينظمها الدستور ؟  
ولسوف نجعل لك لمن هذين الموضوعين فصلا مستقلا .

### الفصل الأول

#### طرق اختيار للحكام

١٦١ - ان الحكام في الدولة هم الذين يقومون بمهام الحكم فيها ايا كانت السلطة التي يقومون بمهامها . فاعضاء السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية انما يعدون أصلا من الحكام ، غير أن القضاة عند الكثير من الفقهاء لا يعتبرون من للحكام نظرا لبعد وظائفهم عن الصبغة السياسية . وأيا ما كان الحال فاننا هنا في طرق اختيار الحكام سنقتصر الكلام على أعضاء السلطتين التشريعية والتنفيذية فنصب .

فاذا انتهينا من هذا التحديد وجب علينا أن نتساءل : كيف تختار الشعوب حكاهما ؟ الواقع من الامر أن فكرة اختيار الحكام بالمعنى المفهوم من كلمة الاختيار فكرة حديثة النشأة نسبيا . ذلك انه خلال قرون طويلة كان المحكومون ينظرون الى حكامهم كما ينظرون الى احدى قوى الطبيعة يتحملونها

دون أن يستطيعوا دفعها أو اختيارها . فلما بدأت الشعوب تحتل مكانها في الفكر الدستوري خلال القرن الثامن عشر وأخذت الثورات الفكرية في الاندلاع بدأت المشكلة تناقش بشكل جدى يتناسب مع الاعتراف للشعب بالسيادة (١) .

فبينما كانت للوراثة قديما تمثل طريقا عاديا من طرق اختيار الحكام بدأ الانتخاب يزاحمها في هذا ويحل محلها على أساس انه الطريق الوحيد الذى يتناسب مع الديمقراطية . فالديمقراطية هي أن يحكم الشعب نفسه بنفسه وغالبا ما يكون ذلك بواسطة نواب عنه . هؤلاء للنواب لابد أن يأتوا عن طريق الانتخاب ، هكذا شاعت الثورة الفرنسية التى بدأت في سنة ١٧٨٩ . هذه الثورة من الذى قادها وسير دفتها ؟ انهم البورجوازيون ، وهؤلاء هم أبناء الشعب الذين نالوا نصيبا من الغنى عن طريق الصناعة والتجارة فابتعدوا عن العامة وأن لم يصلوا الى مرتبة الطبقة الارستقراطية من النبلاء . فكانوا في صميم أنفسهم يحتقرون العامة ويخشون بأس أفرادها ويحتقرون على النبلاء لما يتمتعون به دونهم من القاب وامتيازات . ولهذا فقد كان طبيعيا أن يسمى هؤلاء - وهذا وضعهم - الى جمل الانتخاب الطريق الوحيد لاختيار الحكام ولكنهم لم يجعلوا حق الانتخاب لكل فرد فياخذوا بمبدأ الاقتراع العام بل قصره على من يملكون وأخذوا بمبدأ الاقتراع المتيد .

ولكن الشعوب لم تكتف بهذا القدر ، ولم تكتف بأن يصبح الانتخاب هو الوسيلة لاختيار الحكام بل أرادت أن تتوسع في منح هذا الحق لأكبر عدد ممكن ولهذا رأينا الكثير من الحركات الديمقراطية خلال القرن التاسع عشر تنظر الى الديمقراطية على أنها مرادفة لحق الانتخاب وبإذلت لحق الاقتراع العام .

١٦٢ - فاذا أردنا بعد ذلك أن نعرض لطرق اختيار الحكام وجب علينا أن نبدأ بالطرق الاوتوقراطية وهي التى سادت قديما فكانت أسبق الطرق في الظهور والانتشار . ثم نعرض بعد ذلك للطرق الديمقراطية وحق الانتخاب وهي التى تعتبر اليوم أنها الطريق الطبيعي في اختيار الحكام . وأخيرا نعرض للطرق المختلطة التى تستعمل في بعض البلاد التى شاعت لها ظروفها أن تتجه الى الطرق الديمقراطية دون أن تأخذ بها وحدها .

## المبحث الأول الطرق الاوتوقراطية

١٦٣ - هذه الطرق يميزها انها لا تترك للمحكومين شأننا كبيرا في اختيار حكامهم ، لان هؤلاء الحكام انما يعينون انفسهم بانفسهم (١) . وهى وان كانت لا تعنى حتما وبالضرورة للحكم المطلق الا انها فى الوقت ذاته لا تنطوى على ديمقراطية كاملة . وأبرز هذه الطرق الاوتوقراطية الوراثة والاستخلاف والتعيين والقوة وهى فى مجموعها أسبق من الطرق الديمقراطية فى الظهور ولكنها الآن قد بدأت تنحصر وتقل فى التطبيق ، هذا مع التسليم بأنها مازالت حتى اليوم تحتفظ ببعض الاهمية العملية .

١٦٤ - الوراثة : هذه الطريقة كانت ومازالت تستعمل فى البلاد الملكية . فالملك انما يستمد سلطاته مباشرة من مورثه . والوراثة اما أنها تقتصر لصالح أكبر الابناء أو لصالح أكبر أفراد الأسرة كلها حتى ولو لم يكن ابنا . وهذه الطريقة ليست قاصرة على اختيار الحاكم الفرد وانما تطبق أيضا بالنسبة لاختيار أعضاء بعض المجالس الوراثة التى توجد عادة فى الانظمة الملكية للحد من سلطة الملك المطلقة كمجلس اللوردات الانجليزى .

وكان الكثيرون ينظرون الى الوراثة حتى قبل الثورة الفرنسية على انها الطريق الشرعى الوحيد لاختيار الحكام ولعل السبب فى ذلك كان يرجع الى الفكرة المالية التى سادت فى عصر الاقطاع حتى بالنسبة للسلطة والوظائف العامة . فكما أن الضياع والقصور تنتقل من المورث الى الوارث فان الوظائف العامة والسلطة يجب أن تأخذ نفس الحكم . أضف الى ذلك أن المذاهب التيقراطية التى كانت تنادى بحق الملوك الالهى كان من شأنها ان تزكى نفس الاتجاه .

---

(١) ولعل هذا هو ما تحمله كلمة Autocratie فان كلمة Kratos تعنى السلطة و autocrate معناها de soi même اعنى « بنفسه أو من تلقاء نفسه » فالكلمة كلها تنطوى على معنى للسلطة التى يعين فيها الاتسان نفسه بنفسه .

أما الآن فلم يعد الناس يرون - مع التيار الديمقراطى الكاسح - أن الوراثة طريق شرعى لنقل السلطة والمناصب العامة وأن كانوا يرون فيها طريقا شرعيا لنقل الاموال الخاصة والمناصب الخاصة . فصاحب المشروع الخاص ومديره لا بأس أن يخلفه ابنه في إدارة هذا المشروع حتى ولو كان هذا المشروع بنكا تجاريا أو شركة كبيرة . ولكن الوزير والحاكم لا يجوز أن يخلفه ابنه لا لشيء إلا لأنه ابن الوزير أو ابن الحاكم .

**١٦٥ - الاستخلاف :** الاستخلاف - كطريق لتعيين الحكام - يعنى أن يقوم الحاكم - أثناء حكمه - فيعين من يخلفه بعد وفاته . ويعتبر قراره هذا نافذا بمجرد الوفاة ودون توقف على رضا أحد . وهو بهذا الشكل يستخدم في تعيين الحاكم الفرد ، كما أنه يستخدم بالنسبة للمجالس الحاكمة ، وفي هذه الحالة يقوم الاعضاء الاحياء بتعيين خلفا للعضو الذى مات . فكان الخلاف في الحالين ان العضو المتوفى - في المجالس الحاكمة - ليس هو الذى يعين خلفه لان الذى يقوم بهذه المهمة هم الاعضاء الاحياء الباقون .

والاستخلاف كطريق لاختيار الحكام يعتبر في ذمة التاريخ وان كنا نشاهد له مع ذلك بعض الاثر في النظم الديمقراطية والدكتاتورية على السواء .

فالاحزاب السياسية في النظم للديمقراطية تعين قادتها عن هذا الطريق اذ تجتمع للجنة المركزية ( أو الهيئة العليا ) للحزب وتختار واحدا من بينها زعيما لها . وكذلك الحال في النظم للدكتاتورية أيضا ، فكثيرا ما نجد فيها الزعيم أو الدكتاتور يعين خليفته قبل موته ، وحتى اذا مات بغير أن يعين فان أعضاء الهيئة العليا للحزب هم الذين يختارون الزعيم الجديد .

والاستخلاف كطريق للاختيار معروف ومسلم به في الهيئات العلمية والادبية المستقلة كالمجاميع وأكاديميات الآداب أو الفنون حيث يغدو الطريق الطبيعى الوحيد للاختيار .

أما من حيث رضا الشعب فاننا نعتقد ان الاستخلاف ان قامت به هيئة أو لجنة أو جماعة فانه يعد طريقا شرعيا طبيعيا للاختيار وهذا على عكس ما اذا قام به فرد ليضمن به تعيين من يخلفه ، ففي هذه الحالة وحدهما يفسدو الاستخلاف في نظر الكثيرين طريقا غير شرعى في الاختيار .

**١٦٦ التعيين :** ان التعيين من الطرق الاوتوقراطية التي لايندر وجودها . فكثيرا ما نرى هيئة حاكمة كل أفرادها يعينون ، وقد يقتصر ذلك على بعض أعضائها فقط . مثل هذه الهيئات أو المجالس نجدها في النظام الملكي وأقرب مثل الينا مجلس الشيوخ المصرى اذ كان دستور سنة ١٩٢٣ يقضى بأن يكون خمسه بالتعيين وجاء دستور سنة ١٩٣٠ فرغ هذه النسبة الى ثلاثة لخماسه .

وبديهى أن التعيين لا يعتبر طريقا شرعيا لاختيار الحكام وأعضاء السلطة التشريعية بالذات وقد يغض النظر عنه اذا كان على نطاق ضيق . أما اذا كانت الهيئات الحاكمة كلها بالتعيين فان الراى العام لا يمكنه أن يعتقد بشرعيتها الا أن يتعلق الأمر بنظام مؤقت وفي ظروف استثنائية .

**١٦٧ - القوة :** على الرغم من انه قد يبدو غريبا في الوقت الحاضر أن نعتبر القوة طريقا من طرق اختيار الحكام الا انها مع ذلك ليست قليلة الحدوث وخاصة في الوقت الحاضر الذى أعلن فيه انفلاس النظام الديموقراطى في كثير من البلاد . والاستيلاء على للحكم بالقوة اما أن يكون عن طريق الثورة أو عن طريق الانقلاب . ولكن ما الذى يميزهما ؟ الثورة يميزها أنها شعبية الاصل وألنابع يقوم بها الشعب أصلا ولا بأس أن ينضم اليه في ثورته بعض الحكام أو بعض الجنود والضباط ، اما الانقلاب فهو يبدأ من أعلى لا من أسفل ، فيبدأ - لا من الشعب - وإنما بواسطة بعض القواد أو الضباط أو بصفة عامة بواسطة بعض الموظفين في النظام القديم . ولكن هذا المعيار الذى يرد التفرقة الى منبع الحركة الثورية ومصدرها يمتاز فيه الكثيرون ويرون أن المعيار الحقيقى انما نجده في الهدف ، في هدف للحركة الثورية . فاذا كانت تهدف الى تغيير النظام السياسى أو الاجتماعى فهي ثورة ، أما اذا كان هدفها هو مجرد الاستيلاء على الحكم والاستئثار بالسلطة فهي انقلاب ونحن نؤمن بهذا المعيار الاخير ، ولذلك فان الحركة الثورية التى قام بها زيور باشا سنة ١٩٢٥ عندما حل مجلس النواب لنفسى السبب مرتين متجاها بذلك صريح نص الدستور ، والحركة الثورية التى قام بها محمد محمود باشا سنة ١٩٢٨ عندما لوقف الدستور لمدة ثلاث سنوت قابلة للتجديد ، والحركة الثورية التى قام بها اسماعيل (م ١١ - النظرية العامة للدولة )

صحتي باشا سنة ١٩٣٠ عندما أطاح بدستور سنة ١٩٢٣ واستبدل به دستوراً رجعياً مغرقاً في الرجعية ، كل هذه الحركات الثورية تعد انتقالات لا ثورات لان الهدف منها كلها الاستيلاء على السلطة فقط .

### ١٦٨ - متى يقال أن الاستيلاء على الحكم بالعنف كان شرعياً ؟ من

الناحية للقانونية الثورة أو الانقلاب لا يعد أحدهما مشروعاً إلا إذا نجح فعلاً . فالسند القانوني لشرعيته هو نجاحه . أما إذا فشل فإن الثوار لن يجدوا محكمة تحكم ببراعتهم على أساس أن الحكومة النظامية تستحق لنفسها . هذا من الناحية القانونية أما من الناحية السياسية فلكي تخلع الثورة - أو الانقلاب - على نفسها صفة الشرعية فإنها غالباً ما تلجأ إلى الطرق الديمقراطية المتبعة قبلها كالانتخاب والاستفتاء الشعبي . ومثال ذلك ما حدث في فرنسا خلال القرن التاسع عشر فإن جميع الحركات الثورية بعد أن تحصل على التأييد الشعبي وتصفيق الجماهير تعمل على إيجاد جمعية تأسيسية لتضع دستوراً يقره الشعب ويقوم على أساسه نظام ديمقراطي سليم على الأقل من حيث الظاهر .

ومع ذلك فهناك بعض الحركات الثورية لا تلجأ إلى الطرق الديمقراطية التي كانت متبعة قبلها وإنما تعلن أنها جاءت بفلسفة مخالفة تماماً وجاءت لتقطع كل صلة لها بالماضي ومثال ذلك نجده في روسيا عندما نجحت الثورة البلشفية سنة ١٩١٧ في القضاء على النظام القيصرى . مثل هذه الحركات الثورية لا يهمها إلا أن تكون شرعية بالنسبة للمستقبل لا بالنسبة للحاضر ولهذا فإنها تجد نفسها مضطرة - في الحاضر - إلى تثبيت مركزها بالعنف والارهاب (١) .

## البحث الثانى

### الطرق الديمقراطية

١٦٩ - قلنا ان الديمقراطية هي ان يحكم الشعب نفسه بنفسه ، فاذا اراد أن يزاول السلطات كلها بنفسه فليفعل ، وإذا اراد أن يكون ذلك بواسطة نواب عنه فإن اختيار هؤلاء لن يكون إلا عن طريق الانتخاب .



فالانتخاب إذن هو الطريق الوحيد الذى يتفق مع الديمقراطية أو بعبارة أخرى هو الطريق الديمقراطي الوحيد فى اختيار الحكام .

ولكن كيف ننظم الانتخاب ؟ هل نمنح الحق فيه لكل فرد أم نجعله قاصرا فقط على من يملكون ، من يملكون قدرا من المال أو قدرا من العلم والكفاءة ؟ فى الحالة الاولى نجعل الاقتراع عاما وفى الحالة الثانية نجعله مقيدا ، فهل يحسن الأخذ بالاقتراع العام أم بالاقتراع المقيد ؟ لنبدأ المسألة من أولها .

**١٧٠ - الانتخاب حق أم وظيفة :** بدأوا فى فرنسا فى سنة الثورة الفرنسية يتسائلون : لمن السيادة ؟ هل للامة أم للشعب ؟ ولم يكن هذا النقاش نظريا بحثا بل كان يخفى وراءه الكثير من النتائج العملية الهامة ، فالذين كانوا يقولون بأن السيادة للامة كانوا يؤسسون رأيهم على أن السيادة انما هى واحدة لا تتجزأ وتملكها الامة كشخص مستقل عن شخصية أفرادها ، والذين كانوا يرون أن السيادة للشعب كانوا يأخذون بمبدأ السيادة المجزأة المقسمة على جميع أفراد الشعب فكل فرد منه يملك جزءا منها وهذه هى نظرية روسو .

هذا الصراع النظرى يخفى وراءه آثارا هامة فيما يتعلق بحق الانتخاب : فالذين يأخذون بمبدأ سيادة الامة كانوا يرون فى الانتخاب وظيفة لا حقا ومن ثم فالامة حرة فى أن تمنحه لمن يشاء ومن تراه أهلا للقيام به ، وهى إذا منحته فمن حقها أن تجبر الأفراد على القيام به وتعاقب من يمتنع عنه بغير عذر . أما الذين يؤمنون بمبدأ السيادة الشعبية فكانوا - على العكس - يرون فى الانتخاب حقا لا وظيفة وبالتالي فيجب أن يتقرر لكل مواطن باعتباره مواطنا فلا يجب الحد منه ، ولا يجب إجباره على استعماله أو القيام به .

والرأى عندى أن النتائج العملية لكل من المذهبين لا يمكن التسليم بها على إطلاقها ، فالذى لاشك فيه اننا لا نستطيع أن نمنح حق الانتخاب لكل فرد دون قيود أو ضوابط ، كما اننا لا نستطيع أن نقف عاجزين عن معالجة امتناع الكثيرين من الناخبين عن التصويت ولهذا فأننى أحبذ رأى العلامة بارترلمى الذى عرف الانتخاب بأنه سلطة قانونية *Pouvoir légal* يستمدما الأفراد من قانون الانتخاب ولهذا القانون الحق فى تقييد منحها وجعلها قاصرة على البعض دون الآخر ، كما أن له أن يجبر الأفراد على القيام بها ، ونضيف نحن عنصرا ثالثا أن هذه السلطة القانونية يجب أن يعترف بها لأكثر قدر

يمكن من الافراد فلا يحرم منها الا من تدعو الضرورة القصوى الى حرمانه .

### ١٧١ - الاقتراع العام والاقتراع المقيد : توضح الفقه الدستوري

على أن الاقتراع العام لا يعرف ايجابيا وانما يعرف تعريفا سلبيا . فهو ينقضي اذا ما اشترط القانون في الناخب نصابا ماليا معيناً كان يدفع قدرا من الضريبة أو يملك قدرا من الثراء ، أو اشترط فيه بلوغ درجة معينة من الكفاية كالحصول على دبلوم أو درجة علمية ، أو تطلب منه أن يكون بحكم ميلاده من طبقة معينة اعنى ارسنقراطي المولد .

فالاقتراع العام اذن يفقد صفته اذا قيد من حيث المال ، أو الكفاءة العلمية ، أو الانتساب الى طبقة معينة . لانه مع أى من هذه الشروط يصبح اقتراعا مقيدا . ولكنه يظل عاما اذا منح لكل شخص أو قيد بأى شرط غير الشروط الثلاثة السابقة .

فالاقتراع العام اذا لا يفقد صفته اذا قيد من حيث السن ، أو من حيث الجنسية - كان يقتصر على الوطنيين دون الاجانب - أو من حيث الجنس - كان يقتصر على الذكور دون الاناث - أو من حيث القدرة العقلية - كان يمنح للعقلاء دون المجانين - أو من حيث الكفاءة الخلقية فيخرج من نطاق التمتع به المحكوم عليهم في احدى الجرائم المخلة بالشرف .

والواقع ان هذه الشروط حتى لو اشترطت كلها في الاقتراع العام فانها تستبعد عددا أقل بمراحل من العدد الذى تستبعده شروط الاقتراع المقيد ومن هنا استحق الأول أن يوصف بأنه عام - يكاد يكون ممنوحا للجميع - على عكس الثانى الذى يجعل الاقتراع قاصرا على عدد قليل .

١٧٢ - وقد اختلفت نظم الحكم المختلفة في تقديرها لحق الانتخاب . فمثلا حدث في فرنسا ابان الثورة الفرنسية أن أخذت الجمعية التأسيسية بمبدأ الاقتراع المقيد ، المقيد بنصاب مالى ، وكان السبب في ذلك واضحا . فالبورجوازيون - - ابناء الشعب الاثرياء الذين اشعلوا الثورة وقادوها - يحقون على العامة ويخسونهم ، ومن ثم أرادوا استبعادهم من الاشتراك الفعلى في ادارة الحكم بحرمانهم من حق الانتخاب . ولكن الحال لم يظل هنالك على نفس النوال فقد شهد القرن التاسع عشر في فرنسا وسواها صراعا ماثلا كان من بين اسبابه الحصول على الاقتراع العام ، بل لقد استقر في ضمير الجماهير أن الاقتراع العام هو المرادف الوحيد لكلمة الديمقراطية .

والواقع أنه كلما ازدادت الاسس الديمقراطية لنظام الحكم كلما اتسعت القاعدة الشعبية فيه وازداد عدد الذين يتمتعون بحق الانتخاب . واتساع القاعدة الشعبية الى مدى بعيد يقتضى أول ما يقتضى نفس الشروط الثلاثة التى تجعل من الاقتراع اقترعا مقيدا ، كما يقتضى الغاء أو تخفيف بعض الشروط التى عادة ما تصحب الاقتراع العام ( كتخفيض السن الانتخابى وعدم جعل الانتخاب قاصرا على الذكور ) .

ولناخذ من مصر مثالا على ما تقدم ، فان جميع الدساتير الديمقراطية التى صدرت فى مصر المستقلة ومصر الثورة تمتعنا فى ظلها بمبدأ الاقتراع العام (١) . أما الدساتير الرجعية التى يمثلها دستور اسماعيل صدقى باشا الصادر سنة ١٩٣٠ فقد شاعنا نظام الحكم فيها يقوم على مبدأ الاقتراع المقيد . ولما صدر دستور سنة ١٩٥٦ - فى مصر الثورة - صدر بعده قانون مزاوله الحقوق السياسية يوسع القاعدة الشعبية الى مدى بعيد فيخفض السن الانتخابى ويمنح حق الانتخاب للمرأة .

**١٧٣ - مزايا الاقتراع العام :** نحن بغير شك من أنصار الاقتراع العام لمزاياه العديدة التى تجعله يتفوق كثيرا على الاقتراع المقيد :

١ - فالأقتراع العام هو سبيل لوقاية الأمة من ثورات الحقد ، الحقد الذى يولده الاقتراع المقيد - لصالح من يملكون - فى نفوس الكثرة الغالبة التى لا تملك . وقد حدث ذلك فعلا فى عدة بلاد خلال القرن التاسع عشر اذ قامت فيها ثورات عدة نذكر منها ثورة ١٨٤٨ فى فرنسا وقد انتهت بالغاء النظام الملكى وعلان الجمهورية الثانية .

٢ - والأقتراع العام من شأنه أن يصعب على قوى البغى فى الدولة تزيف ارادة الناخبين . فالضغط والاكراه والتزيف أمور سهلة اذا تعلق الأمر بقلة من الناس ولكنها من أشق الأمور اذا أريد بها أن تنصب على الكثرة الغالبة .

٣ - وللاقتراع العام ميزة كبرى فى نظام الحكم ، ذلك أنه السبيل الوحيد لتربية الشعب تربية سياسية صالحة . فهو وحده الذى يحمل سائر المواطنين على الاهتمام بشئون الدولة وما يجرى فيها من أحداث سياسية ، وهو وحده الذى يحملهم على تكوين رأى فى المسائل السياسية الاساسية

---

(١) انظر تفصيلا وافيا للتاريخ الدستورى المصرى فى مؤلف  
د النظام الدستورى المصرى ، للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى طبعة ١٩٨٤ .

في الدولة • فالمواطن الذي سيدعى ليقول رأيه سيجد نفسه مضطرا - أو على الأقل مسوقا - الى متابعة الأحداث على عكس ذلك الذي لن يسأله أحد •

٤ - وقد يقال انه اذا كان سواد الشعب جاهلا أو معوزا فلاداعي للاقتراع العام ولناخذ بالاقتراع المقيد مؤقتا • ان هذا القول - عندنا - محل نظر كبير لأن الشعب لن يتم تربيته السياسية الا بالثقة في ملكاته وتقديره • ان تذوق الديمقراطية لا يمكن أن يكون الا في ظل نظام ديمقراطي ، لأن النظم المستبدة أو التي تسمى الظن في ملكات الشعب لن تكون هي التي تدفعه الى الوعي السياسي ولهذا فليس غريبا أن نقرا للعلامة بارتلمى : ان تعلم الحرية لا يمكن أن يكون الا بالحرية ذاتها •

**١٧٤ - الانتخاب المباشر والانتخاب غير المباشر : في الانتخاب المباشر**  
يقوم الناخبون مباشرة باختيار حكامهم أما في الانتخاب غير المباشر فان مهمتهم تقتصر على انتخاب الناخب المندوب ( أو ناخب الدرجة الثانية ) وهذا هو الذي يقوم باختيار الحكام • فالانتخاب المباشر هو حتما وبالضرورة على درجة واحدة أما الانتخاب غير المباشر فهو على درجتين وقد يكون على ثلاث درجات أو أكثر •

والانتخاب غير المباشر في البلاد ذات الوعي السياسي النامي والحزب المنظمة لن يكون سوى صورة مركزة للانتخاب المباشر فمثلا في الولايات المتحدة الأمريكية يتم انتخاب الرئيس على درجتين والفروض أن النتيجة لا تعلن ولا تعرف الا بعد تصويت الناخبين المندوبين • ومع ذلك فالذي يحدث هو العكس اذ تعرف النتيجة فعلا بمجرد معرفة أسماء الناخبين المندوبين وقبل أن يصوتوا وان كانت من الناحية الرسمية لا تعد كاملة الا بعد تصويت هؤلاء • والسبب في ذلك أن الناخب المندوب سيحلى بصوته حتما مع الحزب الذي دفع به الى الاشتراك في المعركة •

وبصفة عامة فان الفقه الدستوري يرى في الانتخاب غير المباشر وسيلة غير ديمقراطية لأختيار الحكام ربما لأنها تحمل بعض الشك في ملكات الشعب ووعيه السياسي • وهذا راجع الى أن الانتخاب غير المباشر لا يؤخذ به الا ومعه الاقتراع المقيد اذ يشترط في الناخب المندوب شرط مال أو شرط كفاءة كما حدث في مصر في ظل الدستور الرجعي الصادر سنة ١٩٣٠ •

وحتى اذا لم يقيد الاقتراع بالنسبة للناخب المندوب فان الفقه - في

غالبية - لا يميل الى الانتخاب غير المباشر لأنه في الواقع يسهل للحكومة -  
إذا شئت - مهمة تزييف ارادة الناخبين بالضغط عليهم وهم قلة . ولعل هذا  
بالضبط ما أراداه واضعو دستور ١٩٣٠ في مصر .

### ١٧٥ - الانتخاب الفردى والانتخاب بالقائمة : في الانتخاب الفردى

تقسم البلاد الى دوائر صغيرة بحيث ترسل كل دائرة نائبا واحدا الى البرلمان ،  
أما في الانتخاب بالقائمة فالدوائر يجب أن تكون كبيرة لأن كل دائرة ستترسل  
عدة نواب قد يصل في بعض الأحيان الى عشرة .

ولكل شئ مزاياه وعيوبه ، فالانتخاب الفردى يتميز بأنه يتيح للناخب  
تقدير كفاية المرشحين ووطنيتهم كما أنه يحقق للجميع حرية واسعة ، فهو  
يحرر المرشح من قبضة الاحزاب وشروطها ويحرر الناخب أيضا من عنصر  
الاكراه الذى يوجد في الانتخاب بالقائمة ، فهذه قد تحوى عدة أسماء قوية ومعها  
بعض الاسماء التى لا تشرف ويجد الناخب نفسه ملزما بأن يصوت لها كلها  
أو ضدها كلها وفي هذا من الاكراه ما فيه .

أما الانتخاب بالقائمة فمن ميزاته انه يساعد على الارتفاع بجو المعركة  
الانتخابية ، فهمى لن تدور حول اشخاص بالذات ولكن حول مبادئ وأهداف ،  
فضلا عن أن الرشوة الانتخابية التى يكثر استعمالها في الانتخاب الفردى  
سيضعف أثرها هنا ، ولن تكون الدوائر الانتخابية - معها - ضيقة  
لهذه الاسرة أو ذلك الشخص لأن المبادئ الحزبية والبرامج السياسية  
للمرشحين ستلعب الدور الأول .

والواقع اننا نشاهد - ونحن ندرس عناصر نظم الحكم المختلفة - أن  
البلاد تختلف في حاجتها وفي تطبيقها لهذا العنصر أو ذلك ، فنحن في مصر  
قد أخذنا في ظل سياسات مصر المستقلة ومصر للثورة (١) بالانتخاب الفردى  
لأننا وجدنا دائما أن هذا النظام أنسب لنا ، وكذلك فعلوا في إنجلترا والولايات  
المتحدة . ومن الغريب أن إنجلترا نظرا لطبيعة أحزابها المنظمة لم تشك من  
عيوب الانتخاب للفردى وما يخلعه على المعركة من صبغة شخصية بل لعل

---

(١) ان السياسات في مصر تقسم في دراستها الشاملة الى أقسام  
ثلاثة : مصر غير المستقلة ( من عهد محمد على الى عام ١٩٢٢ ) ومصر المستقلة  
من عام ١٩٢٢ الى ١٩٥٢ ، ومصر للثورة من عام ١٩٥٢ حتى اليوم ، أنظر  
« النظام الدستوري المصرى » للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى - الطبعة الأولى  
- ١٩٨٤ .

الذى حدث فيها هو العكس تماما اذ كان من شأن الانتخاب الفردى اعطاء المكانة الاولى فى المعركة للمبادئ والبرامج وليس للأشخاص !! ان هنالك حقيقة واضحة نبرزها : ان على كل دولة ان تختار من النظم ما يلائمها بغض النظر عن الاعتبارات الفقهية والمقارنات النظرية .

### ١٧٦ - نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبى :

الاجماع ، الأغلبية المطلقة ، الأغلبية النسبية ..... ماذا يعنى كل ذلك ؟  
فاما الاجماع فيعنى ان يحصل المرشح - لكى يتم انتخابه - على ١٠٠٪ من الأصوات ، أى على كل الأصوات الصحيحة التى أعطيت فى الانتخاب .  
واما الأغلبية المطلقة فهى تعنى الحصول على أكثر من نصف الأصوات الصحيحة . ونقول : أكثر من نصف الأصوات ولا نقول النصف + واحد .  
فلو ان الأصوات كانت مائة ، فان الأغلبية المطلقة ٥١ صوتا . وإذا كانت الأصوات ٩٩ صوتا فان الأغلبية المطلقة ٥٠ صوتا وليس ٥١ صوتا . ذلك لأن النصف + واحد يجعل الأغلبية خمسين صوتا ونصف ، ويجبر العكس فتصبح الأغلبية ٥١ صوتا . أما القول بأن الأغلبية هى أكثر من النصف فتكون الأغلبية المطلقة ٥٠ صوتا .

فائقاعدة اذن : ان الأغلبية المطلقة هى أكثر من نصف الأصوات الصحيحة التى تعطى فى الانتخاب .

وهذا التحديد الدقيق لمعنى « الأغلبية المطلقة » ليس من قبيل المناقشات النظرية للبحث ، فقد حسم الامر فى انتخابات رئاسة الجمهورية اللبنانية عام ١٩٧٠ . فقد كان عدد اعضاء مجلس النواب المشتركين فى التصويت ٩٩ عضوا ، وحصل أحد المرشحين للرئاسة على ٥٠ صوتا ، وحصل الآخر على ٤٩ صوتا . وثار الجدل العنيف : هل تحققت الأغلبية المطلقة للاول ؟ ولم يكن الامر فى حاجة الى مثل هذا الجدل لو عرف معنى الأغلبية المطلقة . ولذلك فقد كان طبعيا أن يهدأ النقاش - بعد فترة من التأمل - ويعلم رئيس مجلس النواب انتخاب الأول رئيسا للجمهورية على الرغم من انه قد حصل على ٥٠ صوتا فحسب .

واما الاغلبية للنسبية فتعنى ان يحصل المرشح على أكثر الاصوات بين المرشحين حتى ولو كانت - نظرا لكثرة المرشحين - لا تصل الى أكثر من ٣٠٪ . فقد يكون هناك ستة مرشحين ، فحصل الاول على ٢٥٪ من الاصوات ،

وحصل الثانى على ٢٢٪ ، وحصل الثالث على ٢٠٪ ، وحصل الرابع على ١٤٪ ، وحصل الخامس على ١١٪ ، وحصل السادس على ٨٪ من الاصوات .  
فان الاول هو الذى يعد فائزا فى الانتخاب على الرغم من انه لم يحصل على الاغلبية المطلقة .

### ١٧٧ - الاغلبية المطلقة لها صورتان :

فى الصورة الاولى نرى القانون يشترط ان يحصل المرشح - لكى يصبح نائبا - على الاغلبية المطلقة للاصوات الصحيحة التى اعطيت فى الانتخاب ، فاذا لم يحصل أحد على الاغلبية المطلقة يعاد الانتخاب - مرة ثانية - بين الاثنين الحاصلين على أعلى الاصوات . ومن الطبيعى أن يحصل واحد منهما على الاغلبية المطلقة فى انتخابات الاعادة .

وفى الصورة الثانية نرى القانون يشترط - أيضا - الاغلبية المطلقة ، فاذا لم يحصل عليها أحد يعاد الانتخاب ليس بين الاثنين الحاصلين على أعلى الاصوات وانما بين كل المرشحين الذين حصلوا على نسبة معينة من الاصوات . فيدخل انتخابات الاعادة كل من حصل على أكثر من ١٠٪ من الاصوات مثلا ، أو أكثر من ٢٥٪ . وهنا قد يتعدد المرشحون فلا مفر من الاكتفاء بالاغلبية النسبية .

فالاغلبية المطلقة تشترط فى الانتخاب الاول ، والاغلبية النسبية تكفى لاتجاح المرشح فى انتخابات الاعادة .

والاغلبية المطلقة - فى صورتها - تجعل الانتخاب يجرى على دورين ، ومن هنا فانها تسمى فى الفقه الفرنسى :

#### Serutin majoritaire à deux tours

اما نظام الاغلبية النسبية فان الانتخاب يجرى على دور واحد ، وليس فيه اعادة « ومن هنا فانه يسمى فى الفقه الفرنسى :

#### Le Serutin majoritaire à un tour.

### ١٧٨ - نظام التمثيل النسبى :

- ان نظام الاغلبية النسبية مطبق فى إنجلترا .  
- ونظام الاغلبية المطلقة ساد عندنا فى مصر فى ظل دساتير مصر المستقلة ، ومصر الثورة .

- ونظام الأغلبية النسبية والمطلقة يمكن الأخذ به في حالة الانتخاب الفردي ، وفي حالة الانتخاب بالقائمة .

فلو أن قائمة تضمنت عشرة أسماء - لعشرة مقاعد نيابية - وحصلت على نصف الاصوات + واحد فان الحزب الذى قدمها يحصل على المقاعد العشرة كلها ، ولا يكون لنصف الناخبين - واحد أى ممثل على الاطلاق .

فالاقلية التى لا يجلس رجالها فى أى مقعد نيابى قد تصل فى بعض الاحيان الى نسبة مرتفعة ، فقد تكون مثلا ٤٩٪ من هيئة الناخبين . ولضمان تمثيل الاتجاهات السياسية كلها - الاغلبية والاقلية - عرف الفقه الدستوري نظام التمثيل النسبى .

وهذا النظام يفترض - بادىء ذى بدء - الأخذ بنظام الانتخاب بالقائمة . فلا يمكن الأخذ به مع نظام الانتخاب الفردي . ذلك لانه بحكم طبيعته يتطلب عدة مقاعد توزع بنسبة معينة . فاذا كانت هناك قائمتان مثلا حصلت أحدهما على ٦٠٪ من الاصوات وحصلت الثانية على ٤٠٪ من الاصوات وكانت المقاعد النيابية عشرة ، فان الاولى تحصل على ستة مقاعد ، والثانية تحصل على اربعة .

هكذا توزع المقاعد النيابية فى ظل نظام التمثيل النسبى .

ولكن الواقع العملى لا يكون دائما بهذه السهولة وهذا ليسر الوارد فى المثال السابق . فما هى القواعد التى تطبق فى هذ المجال ؟

#### ١٧٩ - التوزيع الاول للمقاعد :

ان التساؤل الذى يرد الى الذهن : ما هى القاعدة الحسابية التى يتم توزيع المقاعد النيابية طبقا لها ؟

هنا نجد طرقتا ثلاثة :

Le quotient électoral

١ - المتوسط الانتخابى

Le quotient national

٢ - المتوسط القومى

Le nombre uniforme

٣ - الرقم الموحد

#### ١٨٠ - طريقة المتوسط الانتخابى :

المتوسط الانتخابى ( أو خارج التسمية الانتخابى ) Le quotient électoral



ينتج من قسمة عدد الاصوات الصحيحة التى أعطيت على عدد المقاعد النيابية المطلوب شغلها . فإذا كان هناك خمسة مقاعد ، وعدد الاصوات ٢٠٠٠٠٠ فان المتوسط الانتخابى ( أو خارج القسمة الانتخابى ) يكون  $200000 \div 5 = 40000$  فيكون لكل قائمة من المقاعد بقدر ما فيها من هذا الرقم .

#### ١٨١ - طريقة المتوسط القومى :

المتوسط القومى ( أو خارج القسمة القومى ) *Le quotient national* ينتج من قسمة عدد الاصوات الصحيحة التى اعطيت فى جميع الدوائر ، أى التى اعطيت على مستوى الدولة كلها ، على عدد المقاعد النيابية المطلوب شغلها « أى على مقاعد المجلس النيابى كله . وخارج القسمة يكون هو « المتوسط القومى » . ويكون لكل قائمة من المقاعد بقدر ما فى اصواتها من هذا « المتوسط القومى » .

وهذه الطريقة قد استعملها المشرع الفرنسى عام ١٩٤٦ ، وهى بطبيعتها قليلة الاستعمال .

#### ١٨٢ - طريقة العدد الموحد ( أو الرقم الموحد ) :

وهذه الطريقة تقوم أساسا على وجود رقم موحد ( أو عدد موحد ) *nombre uniforme* يوضع على مستوى الدولة كلها ، قبل اجراء الانتخابات . فيكون لكل قائمة من القوائم الانتخابية من المقاعد النيابية بقدر ما تحتويه اصواتها من هذا العدد الموحد . فلو ان العدد الموحد كان مائة ألف ، وحصلت قائمة ما على مائتى ألف ، فانها تحصل بذلك على مقعدين .

وأيا ما كانت الطريقة التى يتم بها التوزيع الاولى للمقاعد النيابية فان أى حزب ، وأية قائمة ، قد تحصل على أصوات هنا ، ولا تحصل على أصوات هناك . وان الضعف الانتخابى للحزب فى محافظة معينة لا يحول دون أن يكون قويا فى محافظة أخرى . وفقدان الحزب للأغلبية فى هذه المحافظة لا يضيع عليه الأغلبية التى قد يحصل عليها فى محافظة أخرى . فالحزب قد ينال بعض المقاعد : اذا كانت له الأغلبية فى محافظة أو محافظتين حتى وان هزم فى جميع محافظات الدولة الأخرى .

#### ١٨٣ - كيف ندخل فى الاعتبار الأصوات المتبقية بعد التوزيع الاولى للمقاعد :

ان الاصوات التى تحصل عليها كل قائمة من القوائم الانتخابية سواء قسمت على المتوسط الانتخابى أو على المتوسط القومى أو على الرقم الموحد

فان خارج القسمة سوف يجعل هناك بعض الاصوات التي حصلت عليها القائمة ولم تستفد منها . فلو ان المتوسط الانتخابي كان مثلا ٤٠٠٠٠ صوت وحصلت القائمة على ٧٥٠٠٠ صوت - فانها سوف تفوز بمقعد واحد ويظل هناك ٣٥٠٠٠ صوت لم تستفد منها القائمة على الاطلاق . هذه الاصوات المتبقية بعد التوزيع الاولى للمقاعد كيف نحلها في الاعتبار ؟

- ان ذلك قد يتم اما على المستوى المحلي ، واما على المستوى القومي .
- اما على مستوى كل دائرة انتخابية على حدة « واما على مستوى الدولة كلها .
- وسوف نعرض لهذين الوضعين الواحد بعد الآخر .

### ١٨٤ - على المستوى المحلي :

ان ذلك هو ما تفضله التشريعات الانتخابية : ان يكون لهذه الاصوات المتبقية اثرها - في توزيع المقاعد الباقية - على مستوى كل دائرة انتخابية على حدة .

وهذا الرضع يتطلب اول ما يتطلب ان نأخذ بطريقتة المتوسط الانتخابي *Le quotient électoral* فهذا امر ضروري ولازم .

وبعد ذلك فان التشريعات الانتخابية تستخدم نظاما واحدا من اثنين :

- *Système des plus forts restes* - نظام الباقي الاكبر .
- *Système de plus forte moyenne* - أو نظام المتوسط الاكبر

ولنضرب مثلا نشرح من خلاله هذين النظامين الواحد بعد الآخر .  
فلنقل مثلا ان هناك دائرة انتخابية تبعت الى المجلس النيابي بخمسة اعضاء .

- وان عدد الاصوات الصحيحة التي اعطيت الانتخاب كانت ١٥٠٠٠٠ صوت .

- وأن هناك قوائم أربع تتنافس على المقاعد الخمسة .
- وحصلت القائمة الاولى على ٧٠٠٠٠ (سبعين ألف صوت ) .
- وحصلت القائمة الثانية على ٤٢٠٠٠ صوت .
- وحصلت القائمة الثالثة على ٢٤٠٠٠ صوت .
- وحصلت القائمة للرابعة على ١٤٠٠٠ صوت .
- فكيف يتم توزيع هذه المقاعد الخمسة على هذه القوائم الاربعة ؟

- فلنقم أولا بالتوزيع الأولي للمقاعد على أساس المتوسط الانتخابي .
- ولنقم بعد ذلك بتوزيع المقاعد المتبقية على أساس «نظام الباقي الأكبر» .
- ثم نبحث كيف يكون توزيع المقاعد المتبقية على أساس «نظام المتوسط الأكبر» .

#### ١٨٥ - التوزيع الأولي للمقاعد :

ان التوزيع الأولي للمقاعد يحتم أولا أن نصل الى المتوسط الانتخابي ( أو خارج القسمة الانتخابي ) ، والمتوسط الانتخابي - كما قلنا - يفتج من قسمة عد الاصوات الصحيحة التي اعطيت في الانتخاب على عدد المقاعد النيابية المطلوب شغلها .

فهو إذن في هذا المثال :  $١٥٠٠٠٠ \div ٥ = ٣٠٠٠٠$  صوت

ويتم التوزيع الأولي للمقاعد طبقا لذلك كما يلي :

- القائمة الأولى :  $٣٠٠٠٠ \div ٧٠٠٠٠ =$  فيكون لها مقعدان

- القائمة الثالثة :  $٣٠٠٠٠ \div ٢٤٠٠٠ =$  فلا تحصل على أى مقعد

- القائمة الثانية :  $٣٠٠٠٠ \div ٤٢٠٠٠ =$  فيكون لها مقعد واحد

- القائمة الرابعة :  $٣٠٠٠٠ \div ١٤٠٠٠ =$  فلا تحصل على أى مقعد

فالتوزيع الأولي للمقاعد شمل ثلاثة مقاعد ، وهناك مقعدان لم يتم توزيعهما . فكيف يكون هذا التوزيع أولا طبقا « لنظام الباقي الأكبر » ، وثانيا طبقا « لنظام المتوسط الأكبر » .

#### ١٨٦ - توزيع المقاعد المتبقية طبقا «نظام الباقي الأكبر» :

اننا اذا تأملنا الارقام السابقة نجد أن كل قائمة من القوائم الاربع قد حصلت على اصوات لم تستقد منها . فلكل منها أصوات بقيت بعد قسمة ما حصلت عليه على المتوسط الانتخابي .

فالقائمة الأولى استفادت من  $٢ \times ٣٠٠٠٠ = ٦٠٠٠٠$  صوت وبقي لها

١٠٠٠٠ صوت لم تستقد منها .

والقائمة الثانية استفادت من  $١ \times ٣٠٠٠٠ = ٣٠٠٠٠$  صوت وبقي لها

١٢٠٠٠ صوت لم تستقد منها .

والقائمة الثالثة لم تحصل على أى مقعد على الاطلاق وبقي لها ٢٤٠٠٠

صوت لم تستقد منها .

والقائمة الرابعة لم تحصل على أى مقعد وبقي لها ١٤٠٠٠ صوت لم تستفد منها .

ومن هنا نرى ان الباقي الاكبر من الاصوات يتوافر أولا لدى القائمة الثالثة ، ثم لدى القائمة الرابعة .

وهنا فان المتعدين الباقيين : يذهب أولهما الى القائمة الثالثة وثانيهما الى القائمة الرابعة . فتكون النتيجة النهائية طبقا لنظام التمثيل النسبي ، واستعمال « نظام الباقي الاكبر » هي كما يلي :

القائمة الاولى : مقعدان

القائمة الثانية : مقعد واحد

القائمة الثالثة : مقعد واحد

القائمة الرابعة : مقعد واحد

فنظام « الباقي الاكبر » يجيء في صالح الاحزاب الصغيرة فالحزب صاحب القائمة الثالثة والحزب صاحب القائمة الرابعة قد حصل كل منهما على مقعد على الرغم من انه لم يحصل على المتوسط الانتخابي وتساوى مع صاحب القائمة الثانية على الرغم من الفارق الكبير بينهما في الاصوات .

**١٨٧ - توزيع القاعد المتبقية طبقا « لنظام المتوسط الاكبر » :**

وفي هذا النظام نتخيل ان كل قائمة قد حصلت على مقعد اضافي ، فنتخيل ان :

القائمة الاولى قد حصلت على ٣ مقاعد .

والقائمة الثانية حصلت على مقعدين .

والقائمة الثالثة حصلت على مقعد واحد .

والقائمة الرابعة حصلت على مقعد واحد .

ثم نقوم بقسمة ما حصلت عليه كل قائمة من اصوات على عدد القاعد - بعد التخيل السابق - لنرى عدد الاصوات الذى بذلته كل قائمة لتحصل على مقعد واحد .

- فالقائمة الاولى كان لها ٧٠٠٠٠ صوت  $\div$  ٣ مقاعد = فكان المتوسط ٢٣٣٣٣ صوت .

والقائمة الثانية كان لها ٤٢٠٠٠ صوت ÷ مقعدين = فكان المتوسط ٢١٠٠٠ صوت .

- والقائمة الثالثة كان لها ٢٤٠٠٠ صوت ÷ مقعد واحد = فكان المتوسط ٢٤٠٠٠ صوت .

والقائمة الرابعة كان لها ١٤٠٠٠ صوت ÷ مقعد فكان المتوسط ١٤٠٠٠ صوت .

فالمتوسط الأكبر يوجد لدى القائمة الثالثة ، ثم لدى القائمة الاولى .  
ومن ثم فان النتيجة النهائية طبقا لنظام التمثيل النسبي و « نظام المتوسط الأكبر » هي كما يلي :

- القائمة الاولى : ثلاثة مقاعد

- القائمة الثانية : مقعد واحد

- القائمة الثالثة : مقعد واحد

القائمة للرابعة : لا تحصل على أى شيء .

ومن هنا نرى ان تطبيق « نظام المتوسط الأكبر » يخدم الاحزاب الكبيرة . فالحزب الأكبر هنا حصل على ثلاثة مقاعد ، ولم يحصل اصغر الاحزاب على شيء . ويرى الكثيرون ان هذا النظام يجعل عدد الاصوات متناسبا فعلا مع عدد المقاعد النيابية ، ولذلك فانهم يرون انه يحقق نتائج ائق من الناحية الحسابية البحتة .

١٨٨ - طريقة « المتوسط الأكبر » في « نظام هوندت » :

Système D'Hondt.

لقد كان « هوندت » Hondt عالما من علماء الرياضيات في بلجيكا . وقد وضع طريقة خاصة يمكن توزيع المقاعد النيابية طبقا لها في ظل نظام « المتوسط الأكبر » .

فتوزيع المقاعد في ظل نظام المتوسط الأكبر يتطلب القيام بعدة خطوات ، ولكنه يتم في طريقة هوندت دفعة واحدة ، وبشكل أسرع .

وتتلخص هذه الطريقة في خطوات ثلاث :

اولا : ان تقسم الاصوات التي حصلت عليها كل قائمة على الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ الخ حتى عدد القوائم الانتخابية . فاذا كانت

هناك أربع قوائم مثلا فان الاصوات التى حصلت عليها كل قائمة تقسم على الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

**ثانيا :** ان ناتج القسمة الذى نحصل عليه يرتب ترتيب تنازليا ( الاكبر فالأقل فالأقل ) ولا داعى لترتيب الارقام كلها ، بل يقتصر الأمر على عدد منها يساوى عد المقاعد المطلوب شغلها . فاذا كان عدد المقاعد المطلوب شغلها خمسة فان الترتيب التنازلى يشمل الارقام الخمسة الاولى فقط **ثالثا :** أصغر هذه الارقام يعد بمثابة القاسم المشترك ، وبعدها ما تحتويه اصوات كل قائمة من هذا القاسم المشترك يكون لها من المقاعد

**الارقام التى تتم**  
**قسمة الاصوات القائمة الاولى القائمة الثانية القائمة الثالثة القائمة الرابعة**  
**عليها :**

١٤٠٠٠	٢٤٠٠٠	٤٢ ٠٠٠	٧٠٠٠٠	١
٧٠٠٠	١٢٠٠٠	٢١٠٠٠	٣٥٠٠٠	٢
٤٦٦٦	٨٠٠٠	١٤٠٠٠	٢٣٣٣٣	٣
٣٥٠٠	٦٠٠٠	١٠٥٠٠	١٧٥٠٠	٤

فالقائمة الاولى حصلت على ٧٠٠٠ صوت ، وحصلت الثانية على ٤٢٠٠٠ صوت ، وحصلت الثالثة على ٢٤٠٠٠ وحصلت الرابعة على ١٤٠٠٠ صوت . وبما انهم أربع قوائم فقد قسمت اصوات كل قائمة على الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

وهناك خمسة مقاعد مطلوب شغلها ، فيجب ان ننقضى أكبر خمسة ارقام من ناتج القسمة ونرتبها ترتيبا تنازليا فتكون كما يلى :

٧٠٠٠٠ ، ٤٢٠٠٠ ، ٣٥٠٠٠ ، ٢٤٠٠٠ ، ٢٣٣٣٣

وهكذا نرى ان أصغر هذه الارقام هو ٢٣٣٣٣ ، فيصبح هو القاسم المشترك . وبقدر ماتحتويه اصوات كل قائمة بقدر ما يكون لها من مقاعد .

فالقائمة الاولى قد حصلت على ٧٠٠٠٠ صوت ، فاذا ما قسمنا هذا العدد على القاسم المشترك وهو ٢٣٣٣٣ أصبح لهذه القائمة ٣ مقاعد والقائمة الثانية حصلت على ٤٢٠٠٠ صوت ، فاذا ما تمت قسمة هذا العدد على القاسم المشترك كان لها مقعد واحد .

وحصلت القائمة الثالثة على ٢٤٠٠٠ صوت ، وقسمة هذا العدد على القاسم المشترك يجعل لها مقعدا واحدا .

وأما القائمة الرابعة فإن ما حصلت عليه من أصوات وهو ١٤٠٠٠ صوت اذا تمت قسمته على ٢٢٢٢٢ لا يجعل لها أى مقعد على الاطلاق .

هذه هى طريقة عالم الرياضيات البلجيكي هونجت . وقد نص المشرع البلجيكي على الاخذ بها عام ١٨٩٩ وهو يطبق « نظام المتوسط الاكبر » .

#### ١٨٩ - توزيع المقاعد البلجيكية على مستوى الدولة كلها :

قلنا ان الاصوات التى تحصل عليها كل قائمة من القوائم الانتخابية سواء قسمت على المتوسط الانتخابى أو على المتوسط القومى أو على الرقم الموحد فإن خارج القسمة سوف يجعل هناك بعض الأصوات التى حصلت عليها القائمة ولم تستفد منها . وتسألنا عن هذه الأصوات المتبقية بعد التوزيع الاولى للمقاعد وكيف ندخلها فى الاعتبار . وقلنا ان ذلك قد يتم على المستوى المحلى وهو الغالب الاعم ، وقد عرضنا له بتفصيل واسع ، وقد يتم على مستوى الدولة كلها .

وهذا للوضوح يتطلب أولا أن نأخذ بمبدأ « الرقم الموحد »  
nombre uniforme

فيحدد القانون مقدما عدد الاصوات التى يجب أن تحصل عليها القائمة الانتخابية ليكون لها مقعد واحد . وهذا « الرقم الموحد » - كما قلنا - واحد بالنسبة لجميع محافظات الدولة .

فاذا كان هذا « الرقم الموحد » مثلا هو ٥٠٠٠٠ فإن القائمة التى تحصل على ٢٢٥٠٠٠ يكون لها الحق فى أربعة مقاعد ويبقى لها بعد ذلك ٢٥٠٠٠ صوت لم تستفد منها .

ثم يتم بعد ذلك جمع هذه الاصوات المتبقية التى حصل عليها كل حزب فى جميع أنحاء البلاد . فيكون له عدد - آخر - من المقاعد النيابية بقدر ما فى هذه الاصوات المتبقية من الرقم الموحد . فاذا كان للحزب مثلا نصف مليون صوت فإنه يمنح عشرة مقاعد .

فتوزيع المقاعد النيابية يتم على مرحلتين :

فى المرحلة الاولى يكون لكل قائمة من المقاعد بقدر ما حصلت عليه من الرقم الموحد .

وفى المرحلة الثانية يكون لكل حزب عدد آخر من المقاعد بقدر عدد الاصوات المتبقية التى لم تستفد منها قوائمه فى المرحلة الاولى .

( م ١٢ - النظرية العامة للدولة )

فكل حزب من الاحزاب السياسية يكون قد استفاد — والى اقصى حد ممكن — من كل الاصوات التى حصل عليها فى أى دائرة من الدوائر الانتخابية فى سائر انحاء البلاد . ومن هنا فان التمثيل النسبى فى هذه الحالة يسمى « بالتمثيل النسبى الكامل » .

La représentation proportionnelle intégrale

#### ١٩٠ — وهذا التمثيل النسبى الكامل لا يخلو من العيوب :

وذلك انه على الرغم مما فيه من تطابق كامل بين اصوات كل حزب وعدد مقاعده فى المجلس النيابى فان علماء الفقه الدستورى يرون فيه بعض العيوب . وأولها انه يشجع الاحزاب على التعدد الى اقصى حد . فكل جماعة مهما قل عددها تستطيع أن تكون حزبا ، وهى لن تدعم صوتا هنا واصواتا هناك ليكون لها فى النهاية مقعد تحصل عليه فى المرحلة الثانية ان فاتها أن تحصل عليه فى المرحلة الاولى . فقد تكون اصواتها من القلة بحيث لا تعطىها مقعدا واحداً فى أى دائرة ، ولكن تجميع هذه الاصوات — على مستوى الدولة كلها — قد يعطىها بعض المقاعد .

وتشتت مقاعد البرلمان بين الاحزاب المتعددة أمر غير مستحب ، فهو لا ييسر لأى حزب أن يحصل على الأغلبية المطلقة من مقاعد المجلس النيابى وبالتالي فانه يصعب من مهمة تشكيل الوزارة . فاذا شكلت الوزارة من أكثر من حزبين فالانسجام الوزارى بين اعضائها لن يكون بالقوة التى تكفل الاستقرار الوزارى .

وعيب آخر يشير اليه علماء الفقه الدستورى ، وابرزه الجنرال ديجول بقوة ، وندد به عام ١٩٤٥ عندما كانت فرنسا تضع اسس نظامها السياسى بعد تحريرها من الاحتلال الالماني .

فقد قيل ان هذا النظام — نظام التمثيل النسبى الكامل — من شأنه ان يجعل بعض القيادات الحزبية تتمتع بعضوية دائمة فى البرلمان وبصرف النظر عما يمكن أن يطرأ على شعبية الحزب من هبوط . فان أى حزب — على درجة من الانتشار — لابد أن يحصل على بعض الاصوات هنا وبعض الاصوات هناك ، فيكون وثاقا انه سيحصل على بعض المقاعد — عند تجميع الأصوات المتبقية على مستوى الدولة — وما عليه حينئذ الا أن يضع فى مقدمة مرشحيه بعض الاسماء التى يصبح من المؤكد فوزها ودخولها المجلس النيابى . وهذا الوضع من شأنه أن يخلق بعض نواب غير قابلين للعزل ، يأتى بهم الحزب



في جميع الاحين رغم كل الظروف • وعلى حد تعبير الجنرال ديغول : فان كل حزب - في ظل هذا النظام - سوف يكون متأكدا من نجاح بعض قياداته الذين كانوا سيسفون التراب في المحافظات دون ان يجدوا نجاحا في أى دائرة على الاطلاق •

#### ١٩١ - الانتخاب على مستوى الدوائر ومستوى الدولة :

فالانتخاب - في نظام التمثيل النسبي الكامل - يكون أولا على مستوى الدوائر الانتخابية ، ثم بعد تجميع الاصوات المتبقية يكون على مستوى الدولة •

وكل مستوى من هذين المستويين لا يحرم الحزب من الاستفادة من المستوى الآخر • فالحزب يمكنه ان يحصل على أى عدد من المقاعد - على مستوى الدوائر الانتخابية - بقدر ما يحصل عليه في كل منها من « الرقم الموحد » • ويمكنه ان يحصل على عدد آخر من المقاعد - على مستوى الدولة - بقدر الاصوات المتبقية التي لم يستفد منها في المرحلة الاولى •

وحصول الحزب على أى عدد من المقاعد - قل أو كثر - في أى مرحلة لا يحرمه على الاطلاق من الحصول على أى عدد من المقاعد في المرحلة الثانية • فان قوائمته قد لا تحصل على أى مقعد في المرحلة الاولى ولكن الاصوات التي نالها تعد من قبيل « الاصوات المتبقية » التي لم يستفد منها ومن هنا ترحل لحسابه في المرحلة الثانية فتجعل له بعض المقاعد •

وقد يحصل على العديد من المقاعد في المرحلة الاولى ، ولكنه لا يكون لديه من « الاصوات المتبقية » ما يعطيه مقعدا على مستوى الدولة •

#### ١٩٢ - نظام التمثيل النسبي في جمهورية المانيا الاتحادية :

لقد طبق نظام التمثيل النسبي في جمهورية المانيا الغربية ، ولكنه أخذ هناك شكلا خاصا ، فهو - أولا - قد طبق مع نظام الاغلبية النسبية ، وهو - بعد ذلك - قد أحبط بقيد يجبر الاحزاب الصغيرة على التجمع •

فالمانيا الغربية كما نعلم دولة اتحادية تضم ١١ ولاية ، واحدى هذه الولايات برلين الغربية • والبرلمان في المانيا الغربية يتكون من مجلسين :

Bundestag

- مجلس النواب

Bundesrat

- ومجلس الاتحاد

فأما مجلس الاتحاد فهو لا يأتي بالانتخاب ، بل يتكون من أعضاء حكومات الولايات أو من ينوب عنهم . وتملك كل ولاية فيه ثلاثة أصوات على الأقل ، فإذا بلغ عدد سكانها أكثر من مليونين من البشر كان لها أربعة أصوات ، فإذا تجاوزوا ستة ملايين كان لها خمسة أصوات . وتدل كل ولاية بأصواتها موحدة .

وأما مجلس النواب فهو يأتي بالانتخاب ، ويقسم اعضاؤه الى قسمين :

نصف ينتخب على مستوى الدوائر الانتخابية على اساس نظام الاغلبية النسبية ، ونصف ينتخب عن طريق قوائم الولايات التي تعدها الاحزاب . ويجرى الانتخاب على اساس نظام التمثيل النسبي .

وتفصيل ذلك ان الدولة تقسم الى ٢٤٨ دائرة انتخابية تبعت كل منها الى مجلس النواب بنائب واحد ، ويكون انتخابه على اساس نظام الاغلبية النسبية .

ويبقى بعد ذلك ٢٤٨ مقعدا يتم شغلها عن طريق التمثيل النسبي . فيضع كل حزب من الاحزاب السياسية قائمة باسماء مرشحيه على مستوى الولايات . ويأتي الناخب فيأخذ بطاقتين للتصويت ، ينتخب في الاولى نائبا واحدا للدائرة الانتخابية . ويختار في الثانية حزبا من الاحزاب السياسية فيعطى صوته لقائمة التي رضعها . هذا الحزب على مستوى الولاية . فكان الناخب - في هاتين البطاقتين - قد صوت لشخص ، وصوت لحزب . ومن هنا فان بعض اللقمة يرى ان التمثيل النسبي هناك قد أصبح « تمثيلا نسبيا ذا طابع شخصي »  
*representation proportionnelle personnalisée*

وطبقا لنظام التمثيل النسبي فان كل حزب من الاحزاب سيعطي من المقاعد - في مجلس النواب - بقدر ما منحه الناخبون من اصوات . ويكون توزيع المقاعد طبقا « لنظام هوندت » مع الاخذ بطريقة « المتوسط الاكبر » ( وقد عرضنا لذلك آنفا ) .

فالاصوات التي حصل عليها كل حزب يتم جمعها ، ويعطى من

المساعد في مجلس النواب بنسبة هذه الاصوات . فاذا حصل حزب من الاحزاب على ٤٠٪ من اصوات الناخبين - التي أبدوها في البطاقة الثانية - فانه يجب أن يحصل على ٤٠٪ من مقاعد مجلس النواب في هذه الولاية . ويتحقق له ذلك بان نحدد عدد ما يستحقه من مقاعد لقاء هذه النسبة ، ثم نخصم منها المقاعد التي حصل عليها على مستوى الدوائر الانتخابية ، ويعطى له الباقي من المقاعد المعدة للتوزيع على مستوى الولايات .

وبعبارة أخرى : فانه اذا كانت نسبة ٤٠٪ تمثل ٢٠ مقعدا في مجلس النواب ، وكان الحزب قد نجح له ١١ نائبا في الدوائر الانتخابية الفردية فانه يعطى من مقاعد النصف الثاني تسعة مقاعد حتى تكون نسبة ما حصل عليه من مقاعد مطابقة تماما لما حصل عليه من اصوات . انه التمثيل النسبي الكامل .

ويرد على هذا التمثيل النسبي الكامل استثناء بسيط : فان الحزب الذي يحصل - على مستوى الدوائر الانتخابية الفردية - على عدد من المقاعد أكثر من النسبة التي حصل عليها في البطاقة الثانية فان القانون يجعل له ان يحتفظ بما حصل عليه . فاذا كانت نسبة الاصوات التي حصل عليها - على مستوى الولاية كلها في البطاقة الثانية - تجعل له ثلاثين مقعدا فقط في مجلس النواب ، ولكنه حصل فعلا على ٣٥ مقعدا على مستوى الدوائر الانتخابية ، فانه يحتفظ بما حصل عليه . وهذا الوضع سوف يجعل من غير الممكن ان تقال الاحزاب الاخرى كل ما تستحقه من مقاعد - طبقا لنسبة اصواتها - وفي هذه الحالة فان القانون يقضى بان تمنح هذه الاحزاب ما تستحق من مقاعد حتى لو أدى ذلك الى زيادة عدد اعضاء مجلس النواب عن العدد المقرر منذ البداية .

وهذا الوضع لا يحدث - في الحياة السياسية - الا نادرا .

### ١٩٣ - الحد من آثار التمثيل النسبي في ألمانيا الغربية :

ان نظام التمثيل النسبي الكامل - كما قلنا - يؤدي الى تمسك الاحزاب الى غير ما حد . وقد عانت ألمانيا من هذا الوضع في حياتها السياسية بعد الحرب العالمية الاولى ، فارادت له الا يتكرر .

ومن هنا فان قوانينها الانتخابية المتتابة : قانون ٨ يوليو ١٩٥٣ ، وقانون ٧ مايو ١٩٥٦ ، وقانون ١٤ فبراير ١٩٦٤ قد استقرت كلها على قاعدة هامة : ان يكون العمل السياسي متاحا للأحزاب الكبيرة وحدها .

وهكذا فان المادة التاسعة من القانون الانتخابي الصادر في ٨ يوليو ١٩٥٣ قد نصت - في فقرتها الرابعة - على ان توزيع المقاعد المخصصة للولاية - على اساس التمثيل النسبي - لا يمكن أن يستفيد منه أي حزب من الأحزاب الا اذا حصل على ٥٪ من مجموع أصوات الناخبين على مستوى الدولة ، او كان قد فاز بمقعد واحد على الأقل في انتخابات الدوائر الفردية .

وجاء قانون ٧ مايو ١٩٥٦ فشدد من هذا القيد ، ونص على ان الحزب لا يستطيع أن يستفيد من التمثيل النسبي - وينال أي مقعد من المقاعد المدة للتوزيع على اساس التمثيل النسبي - الا اذا بلغ ما حصل عليه من أصوات ٥٪ من مجموع الاصوات الصحيحة للناخبين على مستوى الدولة ، او كان قد فاز بثلاثة مقاعد على الأقل في انتخابات الدوائر الفردية . وظل هذا الوضع قائما حتى الآن .

وكان من نتيجة ذلك ان أصبح العمل السياسي مقصورا على الأحزاب الاربعة الكبيرة :

- الحزب الاشتراكي الديمقراطي S.P.D.
- والاتحاد المسيحي الديمقراطي C.D.U.
- والاتحاد المسيحي الاجتماعي C.S. U.
- والحزب الديمقراطي الحر F.D.P.

ولا يوجد للحزب المسيحي الديمقراطي فرع في ولاية بافاريا . ولا يوجد الحزب المسيحي الاجتماعي الا في بافاريا . ومن هنا فان الحزبين يتعاونان معا في شكل كتلة واحدة في مجلس النواب .

واما الاحزاب الصغيرة فان التحديد السابق قد أصبح بالنسبة لها عائقا كبيرا - في الطريق الى مجلس النواب - يصعب عليها تخطيه .

ومن هنا فان الحزب الشيوعي الالمانى لم يستطع ان يصل بواحد من اعضائه الى مجلس النواب منذ عام ١٩٥٣ ، وكذلك الحال بالنسبة للأحزاب اليمينية المتطرفة .

وهذا القيد - الذى استقرت عليه قوانين الانتخاب هناك - قد قصد به أن يكون له ثمره الهام فى كيان الأحزاب السياسية ، فلا تنفقت ويكثر عددها إلى حد كبير .

ولجتماع الانتخاب الفردى ، مع الانتخاب بالقائمة والتمثيل النسبى ، امر ينطوى على كثير من الفائدة فى داخل الأحزاب السياسية ذاتها . فهو يحدد من جموح بعض القيادات الحزبية وهى تضع القوائم الانتخابية على مستوى الولايات . فان عضو الحزب يستطيع أن يوجه إلى قيادة حزبه ما يراه ضروريا من النقد العميق وهو واثق ان هناك طريقا آخر إلى مجلس النواب غير طريق القائمة التى يضمها الحزب ، وانه كما يستطيع ان يستند على الحزب يستطيع ان يستند على الناخبين أيضا .

#### ١٩٤ - نظام التمثيل النسبى فى اسرائيل :

لقد أخذ نظام التمثيل النسبى فى اسرائيل شكلا خاصا يفاير ما رأيناه فى المانيا الغربية . فالدولة لم تقسم إلى دوائر يخصص لكل منها نائب أو مجموعة من النواب ، وانما اعتبرت الدولة كلها دائرة انتخابية واحدة . ويجرى الانتخاب إلى المقاعد كلها دفعة واحدة .

ولكى يحصل الحزب على مقعد واحد فانه - بالبداية - يجب أن يحصل على  $1/120$  من الاصوات الصحيحة التى أعطيت ، ولكن القانون هناك عدل هذه النسبة تعديلا طفيفا فجعل الحصول على مقعد واحد رهينا بالحصول على  $1/100$  من الاصوات الصحيحة التى أعطيت .

ومن هنا فالحزب الذى لا يحصل على  $1/100$  من مجموع الاصوات الصحيحة التى أعطيت على مستوى الدولة لا يستطيع ان ينال أى مقعد على الإطلاق فى المجلس النيابى .

أما طريقة توزيع المقاعد فتبدأ باستخراج « المتوسط القومى ، Le quotient national » فتقسم الاصوات الصحيحة على مستوى الدولة على ١٢٠ ( وهو عدد المقاعد ) ويكون خارج القسمة هو المتوسط القومى الذى تحدثنا عنه فيما مضى .

ثم تأتى المرحلة الثانية حيث تقسم الاصوات التى حصلت عليها كل قائمة على هذا « المتوسط القومى » ويكون خارج القسمة هو عدد المقاعد

التي فاز بها الحزب . فالحزب اذا حصل على ٢٠٠٠٠ صوت مثلا ، وكان « المتوسط القومي » ، ٥٠٠٠ صوت فان هذا الحزب يكون قد فاز بأربعة مقاعد .

ولكن الاحزاب بعد ذلك سيبقى لها عدد من الاصوات لم تستفد منها، وسوف يكون هناك عدد من المقاعد النيابية لم يتم توزيعها ، ومن هنا فان هذه المقاعد سوف توزع على الاحزاب بنسبة ما لها من أصوات لم تستفد منها . ويكون التوزيع طبقا لنظام الباقي الاكبر .

انه التمثيل النسبي الكامل .

وهو وان جعل لكل حزب من المقاعد بمقدار ما حصل عليه من أصوات فانه قد اثار في الكنيسة مناقشات هامة بين المطالبين ببقائه والمطالبين بالغائه . وكانت حجة الذين طالبوا بالغائه ان هذا الوضع ينطوي على تزييف للديمقراطية ومصادرة لسلطة الناخبين . فالناخب لا يستطيع ان يختار مرشحه للجلوس في المقاعد النيابية وانما يقتصر حقه على التصويت لحزب من الاحزاب ، وهذا الحزب هو الذي يدخل المجلس النيابي من يشاء من اعضائه . ومن هنا فان النائب لا تقوم بينه وبين الناخب رابطة أو اتصال ، فهو يدخل المجلس النيابي لان قيادة هذا الحزب ارادت له ان يكون كذلك . وبالإضافة الى ذلك كله فان هذا الوضع يشجع التخريب والتعصب والانقسام ، فأى حزب - بأى رأى وأى برنامج مهما تطرف - يستطيع ان ينال صوتا هنا وصوتا هناك فيكون له في النهاية مقعد او مقعدان . وتعدد الاحزاب - اذا بلغ حدا كبيرا - يصعب في بعض الاحيان مهمة تشكيل حكومة مستقرة تستند على اقلية متجانسة .

كان ذلك بعض ما قيل في نقد هذا النظام ، وكان معه الكثير مما قيل دفاعا عن هذا النظام . وبين هذا وذاك كانت هناك حقيقة واضحة : ان كل فريق انما يبني رأيه بحسب ما يراه محققا لمصلحه . فالاحزاب الكبيرة - في ظل نظام الاغلبية المطلقة او النسبية - سوف تحصل على عدد ازيد من المقاعد ، والاحزاب الصغيرة - اذا تركت نظام الاغلبية النسبية - سوف تحصل حتما على مقاعد اقل وربما لا تحصل على أى مقعد على الاطلاق . ومن هنا فان الاولى تتحقق مصالحها السياسية في

الآخذ بنظام الاغلبية » والثانية تجد أن كيانها كله مرتبط بنظام التمثيل النسبي .

### ١٩٥ - تنظيم الانتخابية في الانظمة السياسية :

ان الانظمة السياسية لا تأخذ كلها بنظام انتخابي واحد . ففي انجلترا ودول الكومنولث يأخذون بالانتخاب الفردى ، مع نظام الاغلبية النسبية . ويمكن القول بان هذا للوضع ايضا هو الذى يسود في الولايات المتحدة الامريكية .

وتأخذ بلجيكا والبلاد الاسكندنافية بنظام التمثيل النسبي .

واما الاتحاد السوفيتى ونظمة الديمقراطية الشعبية فانهم يأخذون بالانتخاب الفردى ، مع نظام الاغلبية المطلقة . فاذا لم يحصل احد المرشحين على الاغلبية المطلقة في المرة الاولى يجب اعادة الانتخاب ولكن هذه الاعادة لا تحدث أبدا ، ويحصل المرشح على الاغلبية المطلقة في المرة الاولى .

أما في فرنسا فان الامر لم يستقر على وضع واحد .

ففي ظلال الجمهورية الثالثة ( ١٨٧٥ - ١٩٤٠ ) كان النظام السائد هو الانتخاب الفردى مع نظام الاغلبية المطلقة .

وبعد تحرير فرنسا من الاحتلال الالمانى - في الحرب العالمية الثانية - تامت الجمهورية الرابعة ( ١٩٤٦ - ١٩٥٨ ) ، وكان النظام السائد فيها هو الانتخاب بالقائمة مع التمثيل النسبي ( فتكون كل محافظة دائرة انتخابية تبعث لى البرلمان بأكثر من نائب ) .

وعندما استدعت فرنسا الجنرال ديغول ليتولى قيادتها ، وقامت الجمهورية الخامسة عام ١٩٥٨ ، عادت فرنسا الى الآخذ بالانتخاب الفردى مع نظام الاغلبية المطلقة . وهناك محاولات متعددة منذ عام ١٩٥٨ للآخذ بنظام الاغلبية النسبية يهحف بها أصحابها الى الحد من الافراط في تعدد الاحزاب ، فتتجمع الاصوات حول حزبين كبيرين : الحزب الديجولى والحزب الشيوعى . وهذه المحاولات لم يكتب لها النجاح حتى الآن .

وتأخذ فرنسا الآن بالانتخاب الفردى مع نظام الاغلبية المطلقة ، ولا تأخذ بالتمثيل النسبى الا فى انتخاب الشيوخ وفى المحافظات التى تنتخب خمسة شيوخ أو أكثر .

ولعل ذلك كله يقودنا الى التساؤل عن اثر النظم الانتخابية فى الحياة السياسية .

#### ١٩٦ - اثر النظم الانتخابية فى الحياة السياسية :

ان كل نظام من الانظمة الانتخابية يترك اثرا واضحا فى النظام السياسى وفى الحياة السياسية للبلاد . ومن هنا فان نظام الحكم اذا يختار هذا النظام الانتخابى أو ذاك النظام لا يفعل ذلك الا ليصل الى هدف معين يريد ان يحققه لانه يراه متفقا مع مصالح البلاد فى زمن معين .

وهناك اتجاهان رئئيسيان نتعقب فيهما اثر النظم الانتخابية :

اولهما : اثر هذه النظم فى كيان الاحزاب :

وثانيهما : اثر هذه النظم فى التمثيل البرلمانى .

#### ١٩٧ - اثر النظم الانتخابية فى كيان الاحزاب السياسية :

لاشك فى ان النظم الانتخابية تترك تأثيرا كبيرا فى كيان الاحزاب السياسية فى البلاد . وقدحاول الاستاذ موريس ديفرجيه Maurice Duverger ان يستخلص من دراسته للعديد من البلاد - بعض القوانين العلمية التى تعبر عن هذا التأثير - فقال :

- ان التمثيل النسبى يميل الى ايجاد احزاب متعددة ومستقلة .

- ونظام الاغلبية المطلقة يميل الى ايجاد احزاب متعددة ومتعاونة فيما بينها .

- ونظام الاغلبية النسبية يميل الى ايجاد نظام ذى حزبين فقط .

ولنعرض لكل قانون من هذه القوانين العلمية الثلاثة .

فالتمثيل النسبى يؤدى الى كثرة الاحزاب وتعددها ، فأي حزب مهما صغر حجم مؤيديه يستطيع ان يجد صوتا هنا وصوتا هناك فيكون له فى النهاية مقعد فى البرلمان . وتصل ظاهرة التمسدد هذه الى أقصى



مداها اذا ما أخذنا بنظام التمثيل النسبي الكامل مع تسوية الاصوات المتبقية على مستوى الدولة . فالاحزاب هنا سوف تتعدد الى اقصى حد ، وكل حزب يدفعه الامل ويساعده التمثيل النسبي في الحصول على مقعد أو عدة مقاعد . وهي في ذلك ليست في حاجة الى تعاون أو تساند ، ومن هنا فاننا نجد هنا متعددة ومستقلة .

اما نظام الاغلبية المطلقة فهو يفترض - كما مر بنا - ان يكون الانتخاب على دورين ، فاذا لم تتحقق الاغلبية المطلقة لاحد المرشحين أعيد الانتخاب بين أكبر لثنين في الاصوات ( أو بين عديد من المرشحين حصلوا على نسبة معينة في الاصوات ) . وهذا النظام يؤدي أيضا الى تعدد الاحزاب ، فكل حزب يجرب حظه كاملا في الدور الاول ، ولكنه وان أدى الى تعدد الاحزاب فانه يجعلها متعاونة فيما بينها . فاذا كان هناك - مثلا - ثلاثة مرشحين في الدور الاول ، حصل اولهم على ٤٠ ٪ ، وحصل الثاني على ٣٥ ٪ ، وحصل الثالث على ٢٥ ٪ . فان الاحزاب الخاصة بهم لن تقف متباعدة في انتخابات الاعادة . ذلك لان حزب المرشح الثاني وحزب المرشح الثالث سوف يجدان فرصة سانحة تملئ عليهما التعاون ليفوز أحدهما بالمقعد النيابي ولا يتركانه للمرشح الاول . وسوف يكون هذا التعاون والتساند في عديد من الدوائر بطبيعة الحال بحيث تعم الفائدة لكلا الحزبين . فالاحزاب هنا متعددة ، ولكنها متعاونة متسائدة .

واما نظام الاغلبية النسبية فان الاستاذ « موريس ديفرجيه » يرى انه يميل الى ايجاد نظام ذي حزبين . فلو اننا تصورنا مثلا اربعة احزاب تتنافس على مقعد من مقاعد البرلمان وكان للاول من الاصوات ٤٠ ٪ ، وللثاني ٣٠ ٪ ، وللثالث ٢٠ ٪ ، وللرابع ١٠ ٪ ، وجرى الانتخاب وهي على هذه الصورة - اربعة احزاب - فان الحزب الاول سوف يفوز وحده بالمقعد النيابي لان مرشحه قد حصل على أعلى الاصوات وفاز طبقا لقاعدة الاغلبية النسبية . ولكن هذه الاحزاب سرعان ما تدرك انها اقوى من الحزب الاول لو تجمعت في حزب واحد ، انها حينئذ سيكون لها ٦٠ ٪ من الاصوات وسوف يفوز مرشحها بالمقعد النيابي ، وينتزع من الحزب الاول انتزاعا . فبدلا من ان تظل خارج البرلمان تماما تستطيع

إذا تجمعت واندمجت ان تفوز بكل المقاعد او بالجزء الاكبر منها .  
فليس غريبا ان تتجمع وتتحد وتندمج في حزب واحد ، فيكون  
في الساحة السياسية حزبان فحسب . وحتى اذا وجد حزب ثالث صغير  
معهما فانه سوف يذبل تدريجيا . ذلك لان الناخب - وهو يدلي بصوته -  
يحرص على ان يكون صوته مؤثرا في سياسة الدولة ، ومن هنا فانه  
سوف يعطى صوته دائما لاحد الحزبين الكبيرين محاولا بذلك ان يرجح  
احدى الكفتين ويدعم احد الاتجاهين اللذين يمكن ان يكتب لاحدهما  
الفوز . ولعل قبول حزب الاحرار في انجلترا خير شاهد على ذلك .

هكذا يعبر الاستاذ موريس ديفرجيه عن فكره وهو يستخلص هذه  
القوانين العلمية الثلاثة . وهو - بغير شك - قد أصاب الى حد  
كبير . ولكن القانون الثالث - او المبدأ الثالث يحتاج - في نظر بعض  
الفقهاء - الى وقفه متأنية . فان نظام الاغلبية النسبية في نظرمهم  
لا يؤدي الى نظام الحزبين الا في ظروف تاريخية وجغرافية معينة .

فهو لا يؤدي الى نظام الحزبين اذا كان تعدد الاحزاب عميقا في  
ضمير الشعب ، ضاربا في اعماق التاريخ ، مستقرا وراسخا في شعوب معين  
كالشعب الفرنسي مثلا .

وهو لا يؤدي الى نظام الحزبين اذا كان لهذا الحزب او ذلك جنور  
عميقة في هذا الاقليم او ذلك يصعب اقتلاعها ، او كانت هناك احزاب  
اقليمية يتركز تأثيرها في مجال اقليمي معين .

أما نحن ، فاننا نرى ان هذه الاعتراضات ذات أثر محدود ، وان  
نظام الاغلبية النسبية بطبيعته سوف يؤدي - في المدى الطويل على  
الاقل - الى التقليل من عدد الاحزاب ، فيندمج بعضها في البعض الآخر .  
حتى ينتهي الامر الى وجود حزبين كبيرين يتبادلان الاغلبية البرلمانية -  
فيما بينهما - على امتداد السنين .

### ١٩٨ - أثر النظم الانتخابية في التمثيل البرلماني :

ان البرلمان - بحكم وضعه في النظام السياسي - ليس هيئة تمثيلية  
فحسب ، تتمثل فيها ارادة الامة ، بل انه بعد ذلك سلطة تصدر  
قرارات هامة . ومن هنا فاننا ونحن بصدد المقارنة بين التمثيل النسبي ،

والاغلبية المطلقة ، والاغلبية النسبية ، يجب أن نجري المقارنة من ثلاث زوايا :

**أولا : من حيث العدالة ، العدالة في تمثيل هيئة الناخبين فيكون البرلمان صورة صادقة تعبر عن كل الاتجاهات الحزبية في البلاد .**

**ثانيا : من حيث الفاعلية في اتخاذ القرار ومدى قدرة النظام السياسي على اتخاذ قرار تؤيده الاغلبية البرلمانية .**

**ثالثا : ومن حيث قدرة الناخب على التأثير المباشر في القرار السياسي .**  
**١٩٩ - أثر التمثيل النسبي :**

لا شك أن التمثيل النسبي هو أكثر الانظمة الثلاثة تحقيقا للعدالة ، فهو يمثل جميع الاتجاهات السياسية في الدولة ، ويجعل لكل حزب من المقاعد بنسبة ما حصل عليه من تأييد هيئة الناخبين .

ولكنه وإن حقق العدالة في توزيع مقاعد البرلمان فانه يصمم نظام الحكم كله بعدم الفاعلية . ذلك لان تعدد الاحزاب وكثرتها يجعل من الصعب ان يحصل واحد منها على أغلبية مطلقة - في البرلمان - تمكنه من تكوين حكومة متجانسة قادرة على اتخاذ القرار السريع ، فيصبح من الحتمي - ازاء ذلك - أن يكون الحكم دائما ائتلافا بين حزبين أو أكثر . وهذا الائتلاف قد يستمر فترة من الزمان ولكنه سرعان ما ينهار لاختلاف المبادئ واختلاف الآراء بين الاحزاب المشاركة فيه . وقد عانت فرنسا كثيرا من هذا الوضع في الجمهورية الرابعة ( ١٩٤٦ - ١٩٥٨ ) الى حد انها ظلت ذات مرة أكثر من شهر بلا حكومة تحكم . فقد استقالت الحكومة القائمة لتصدع الائتلاف ، ودعا رئيس الجمهورية العديد من رجال السياسة ليشكلوا الحكومة الجديدة فعجزوا عن تكوين ائتلاف جديد يتمتع بالاغلبية المطلقة في مجلس النواب .

أما من حيث قدرة الناخب على التأثير المباشر في القرار السياسي فانها محدودة الى حد كبير . ذلك لان نظام التمثيل النسبي - كما مر بنا - يؤدي الى تعدد الاحزاب وكثرتها ، والحكومة لا تكون الا حكومة ائتلافية من عدة احزاب ، وسياستها لا تتوقف على ما يريده هذا الفريق من الناخبين أو ذلك بقدر ما تتوقف على ظروف هذا الائتلاف ، وحاجته

الى هذا الحزب أو ذاك . فسياسة الحكومة في النهاية لا تكون مرهونة  
بارادة الناخبين بقدر ما تكون متوقفة على هوى ومزاج اعضاء البرلمان .  
فما يحقق العدالة ، لا يحقق الفاعلية للنظام السياسى ، ولا يجعل  
لناخب قدرة كبيرة على التأثير المباشر فى القرار السياسى .

#### ٢٠٠ - أثر الاغلبية المطلقة :

ان نظام الاغلبية المطلقة يجعل للحزب الذى يملك أكثر من ٥١ ٪  
من أصوات الناخبين - فى كل دائرة - كل مقاعد البرلمان . ومن هنا فانه  
يجعل عددا من الناخبين يصل الى ٤٩ ٪ بلا تمثيل على الاطلاق . ولا شك  
ان ذلك لا ينطوى على عدالة فى توزيع المقاعد البرلمانية بين الاتجاهات  
الحزبية لهيئة الناخبين .

وهو وان كان لا يحقق العدالة - كما يفعل نظام التمثيل النسبى -  
فانه أقوى منه من حيث الفاعلية . فتعدد الاحزاب هنا أقل ، وتعاونها  
وتساندها أكبر ، ومن هنا فانه يصبح من اليسر أن نكون ائتلافاً  
بين احزاب بينها تقارب فى المبادئ . ومثل هذا الائتلاف سيكون أكثر  
قوة وأكثر دواما من الائتلاف السابق ، الامر الذى يحقق قدرا أكبر  
من الاستقرار السياسى وقدرة أكبر على اتخاذ القرار دون صعوبات  
كبيرة .

أما من حيث قدرة الناخب على التأثير المباشر فى القرار السياسى فانها  
تبدو هنا أكثر حجما . وهى فى الانتخاب الاول أكثر منها فى انتخاب الاعادة . ففى  
الانتخاب الاول سوف يختار الناخب أحد الاشخاص واحد البرامج ، ان حريته  
هنا كاملة . ولكنه فى انتخاب الاعادة سوف يختلف أمره . فان اهتمامه لن ينصب  
على مايريد اختياره بقدر ما ينصب على من يريد استبعاده . انها المقولة  
الشهيرة : « فى الدور الاول نحن نختار ، وفى الدور الثانى نحن نستبعد » . وإذا  
ماحدث تحالف بين هذا الحزب وذلك - فى انتخاب الاعادة - فإن ذلك يبدو ظاهرا  
للعيان ، ويستطيع الناخب ان يقر حزبه عليه أو لا يقره ، وهو فى  
الحالين يمارس قدرا من التأثير المباشر فى القرار السياسى .

#### ٢٠١ - أثر الاغلبية النسبية :

ان اندام العدالة يبلغ هنا اقصى مداه . فالحزب الذى يملك الاغلبية  
النسبية فى كل دائرة انتخابية - ولتكن مثلا ٤٠ ٪ - فانه يستطيع ان

يحصل على جميع مقاعد المجلس النيابى . وحتى اذا كان هناك حزبان كبيران فى الساحة السياسية فان ما يناله أحدهما من مقاعد ليس بنسبة ما يناله من أصوات . فقد لوحظ مثلا فى انجلترا انه اذا كانت نسبة أصوات المحافظين نلئ أصوات العمال ٥ الى ٤ فان المقاعد التى يفوز بها كل منهما لاتكون بنفس النسبة ، وانما تكون بنسبة ٧ الى ٤ . وبالإضافة الى ذلك فقد لوحظ فى انجلترا ان ترجيح كفة هذا الحزب أو ذاك انما تتوقف فى كثير من الاحيان على كتلة من الناخبين - هى على الحدود بين الحزبين - فانضمامها لى منهما من شأنه فى نظام الاغلبية النسبية ان يكفل له الفوز .

أما من حيث الفاعلية فان نظام الاغلبية النسبية يتفوق على نظام التمثيل النسبى ويتفوق ايضا على نظام ، لاغلبية المطلقة . فهو هنا يؤدى فى الغالب الاعم الى ايجاد حزبين يحصل واحد منهما - فى الغالبية العظمى من الاحيان - على أغلبية مطلقة فى المجلس النيابى يستطيع معها أن يكون حكومة متجانسة تتمتع باستقرار كبير .

وأما من حيث قدرة الناخب على التأثير المباشر فى القرار السياسى فانها هنا تفوق قدرته فى النظامين السابقين ، أنها تصل هنا الى أعلى حد . فالناخب هنا - أمام الاحزاب القليلة - يختار حزبا ويختار سياسة ويختار رئيسا للوزراء . انه يقرر فى ذلك كله بشكل مباشر ، ودون وساطة . فلا يترك هذه المهمة لاحد يؤديها نيابة عنه كما هو الحال فى نظام التمثيل النسبى . وهكذا نرى أنه فى كل انتخابات تجرى فى انجلترا لانتخاب أعضاء مجلس العموم يقوم الناخب مباشرة باختيار الحزب الذى يريد ، والسياسة التى تبسـدو والوزير الاول الذى يريد .

## ٢٠٢ - نظرة عامة على ذلك كله :

التمثيل النسبى .. الاغلبية المطلقة .. الاغلبية النسبية ..

لقد عرضنا لذلك كله ، ونقول فى نهاية الطاف ، ان الفاضلة والتفضيل لا يجريان على اساس من الحجج النظرية أو الاعتبارات الفقهية .

- فكل حزب تسيطر مصالحه على فكره ، ويختار من هذه الانظمة الثلاثة ما يراه محققا لمصلحته متنقلا مع واقعه وأهدافه .

- والامة اذا ارادت ان تختار أيضا اختيارا مستقلا عن مصالح هذا الحزب أو ذلك فان اختيارها يجرى على أساس من مصلحتها هي ، وليس على أساس من الحجج النظرية أو الاعتبارات الفقهية . فالامة التي تشكو عدم الاستقرار السياسي وتعدد واسع المدى في الاحزاب لا يجدى معها نظام التمثيل النسبي أبدا ، فهي يضاعف من ازمتها ويزيد من علتها والامة التي تريد أن تشجع الحياة الحزبية الناشئة وتأخذ بيد الاحزاب الصغيرة لتكبر تجد ان وسيئتها الاولى الى ذلك تتمثل في نظام التمثيل النسبي .

- وإذا أردنا أن نختار بين مصالح الاحزاب ومصلحة الامة فاننا نقول على الفور ، ان مصالح الاحزاب متعارضة ، والمصلحة الكبرى الجديرة بالاعتبار هي مصلحة الامة ذاتها .

### المبحث الثالث الطرق المختلطة

٢٠٣ - هنالك بعض البلاد أرادت أن تتجه الى الديمقراطية فوصلت اليها دون أن تستطيع الخلاص من آثار الماضي الاوتوقراطي ولهذا فاننا نقابل في اختيارها لحكامها الطرق الاوتوقراطية - القديمة - والطرق الديمقراطية الجديدة . هذه الطرق قد تتقابل فنشاهد بعض حكامها يختار بالطرق الاوتوقراطية والبعض الآخر بالطرق الديمقراطية . وقد تختلط عندما نرى نفس العضو لابد أن يشترط في اختياره كلتا الطريقتين الديمقراطية والاوتوقراطية .

#### ٢٠٤ - الطرق الديمقراطية والاوتوقراطية قد تتقابل :

فمثلا يكون هنالك ملك وراثي والى جانبه برلمان جاء أعضاؤه عن طريق الانتخاب . وفي مثل هذه الحالة لابد أن يحدث الصراع ويتكيف للنظام في النهاية بنتيجة هذا الصراع فيكون ديمقراطيا أو اوتوقراطيا بحسب العضو المنتصر : العضو الديمقراطي أو العضو الاوتوقراطي .

وقد يتكون البرلمان من مجلسين أحدهما بالانتخاب والاخر بالوراثة أو التعيين كما هو الحال في إنجلترا بالنسبة لمجلس العموم ومجلس اللوردات وقد يتكون نفس المجلس من عناصر منتخبة وعناصر معينة كما كان مجلس الشيوخ المصرى في ظل دستور سنة ١٩٢٣ ، ودستور سنة ١٩٣٠ .  
وفي هاتين الحالتين الأخيرتين يجب أن تكون الكفة الراجحة في الحكم والسلطان للمجلس المنتخب ، وأن تكون العناصر المنتخبة أكثر عددا من العناصر المعينة .

**٢٠٥ - الطرق الديمقراطية والائتوقراطية قد تشترك في اختيار نفس الغرض** والمثال الذى يوضح هذه الصورة نجده في حالة الثورة أو الانقلاب عندما تتحول الى نظام سياسى عادى . فقائد الثورة قد استولى على الحكم بالقوة - والقوة من الطرق الائتوقراطية - ولكنه لم يلبث أن عرض الامر - لمرقبائه - على الشعب أما بواسطة الاستفتاء الشعبى الشخصى ليساله هل يوافق على بقائه في الحكم أم لا ، أو بواسطة الانتخاب عندما يشكل حزبا يخوض مرشحوه هذا الحزب المعركة باسم الزعيم (١) .

## الفصل الثانى

### الشعب صاحب السيادة كيف يزاول سيادته

**٢٠٦ -** الشعب صاحب السيادة إما أن يزاول سيادته بنفسه ، وإما أن يزاولها بواسطة نواب عنه يقررون بصفة نهائية أى بغير الرجوع اليه، أو يقررون *ad Referendum* أى بشرط الرجوع اليه في بعض الموضوعات .  
، الحالة الاولى تكون أمام الديمقراطية المباشرة ، وفي الحالة الثانية أمام ديمقراطية النيابية ، وفي الحالة الثالثة أمام الديمقراطية شبه المباشرة .

## المبحث الأول

### الحكومة الديمقراطية المباشرة

**٢٠٧ -** في هذه الحكومة يزاول الشعب مقتضيات السيادة بنفسه ، الحق انها من الناحية النظرية تعد الحكومة الديمقراطية المثلى لان كل فرد

---

(١) قارن ديفرجيه - المرجع السابق ص ١٢٦ وما بعدها .

ستتوفر فيه صفة الحاكم والمحكوم معا . ولهذا فان جان جاك روسو كان يفضلها على سواها بل ويرى فيها الصورة للوحيدة للحقة والتطبيق الصحيح لمبدأ سيادة الشعب .

وقد قامت الديمقراطية المباشرة في المدن الاغريقية والرومانية القديمة كاثينا وروما واسبرطة وهي لا تزال تقوم اليوم في ثلاثة دويلات سويسرية صغيرة . فماذا كان شأنها حينذاك وما هو وضعها اليوم ؟

## ٢٠٨ - الديمقراطية المباشرة في المدن القديمة :

١ - تتميز هذه أول ما تتميز بأنها ديمقراطية مباشرة . فكان المواطنون الاحرار - دون الرقيق - يجتمعون في إحدى الساحات أو على إحدى الهضاب ليزاولوا خصائص السيادة بأنفسهم ويشتركوا اشتراكا فطريا في ادارة الشؤون العامة ووضع القوانين . فضلا عن ذلك فقد كان الشعب يزاوّل بنفسه مهمة اعلان الحرب وعقد اتفاقيات السلام كما كان يتولى القضاء في بعض الجرائم الهامة كالجرائم السياسية والحكم بنفى بعض المواطنين الذين كان الشعب يرى فيهم خطرا على حريته . أما مهمة التنفيذ ، ومهمة القضاء في المسائل العادية فقد كان الشعب ينتخب لهما من يقوم بهما .

٢ - ولكن الشعب لم يكن يفضل دائما اللجوء بصدد هؤلاء الحكام للتلاثل الى نظام الانتخاب بل كان في الكثير من الاحيان يلجأ الى القرعة وكان تفضيلهم لها يرجع الى سبب ديني وآخر ديمقراطي : اذا كانوا يعتقدون ان الآلهة - في ظل نظام القرعة - ستساهم في اختيار الاصلح وتعيّنه عن طريق القرعة ، هذا فضلا عما ينطوى عليه هذا النظام من تساوّل في الفرص فيكون لكل مواطن فرصة متساوية في تولي الوظائف العامة .

٣ - وتحت تأثير هذا الباعث الديمقراطي كانوا يأخذون في الكثير من الاحيان بمبدأ دائرية الوظائف الذي يقضى بأن يساهم كل مواطن ولو مرة واحدة في حياته في تولي الوظائف العامة ، ولن يكون هذا سهلا الا اذا كثرت الوظائف بدرجة كبيرة وكان توليها لمدة قصيرة ، وهذا ما كان يحدث هناك .

٤ - ورغم هذه الديمقراطية السياسية الواضحة فان هذه المدن لم تعرف الحريات العامة بمعناها الحديث . فلم تعرف مثلاً حرية الملك فهي مثلاً تأمر النساء بتسليم مجوهراتهن اليها اذا احتاج الامر الى تدعيم



الخزينة العامة لمواصلة الحرب ، ولنفس الهدف تأمر الدائنين بأن يتنازلوا عن أموالهم للدولة (١) ، وهي لم تعرف الحرية الشخصية فكانت تتدخل أحيانا وتفرض على المواطنين خلق للشارب وتطلى عليهم بقاء الذئب أو تحدد لهم « موضحة » معينة يتحتم عليهم اتباعها !! وهي لم تعرف حرية العقيدة . فكل المواطنون يجب أن يؤمنوا بدين الدولة . أما الكيان الآبمي فوضعه غريب : فالولد إذا ولد مشوها يجب أن يقتل ، والأم إذا عاد ابنها من ميدان القتال حيا يجب أن تلقاه مولودة لا ضاحكة !! هذا هو الأمر الذي أصدرته مدينة اسبرطه عندما هزمت في إحدى المراتح . فالحرية عندهم كانت حرية سياسية فحسب .

٥ - وقد أمكن لهذا النظام أن يقوم في المدن القديمة لقلة عدد المواطنين الذين لهم حق التمتع بالحقوق السياسية . فالأرقاء ليس لهم هذه الحقوق فضلا عن أن وجود نظام الرق نفسه من شأنه أن يرفع عن عاتق الأحرار كثيرا من مشاغل الحياة اليومية فيتفرغون بعد ذلك للحياة السياسية .

#### ٢٠٩ - الديمقراطية المباشرة في الدويلات السويسرية :

انتشر النظام الديمقراطي المباشر باندثار المدن القديمة ولكنه بازال باقيا حتى الآن في ثلاث دويلات سويسرية من الدويلات الجبلية الصغيرة .

١ - وهذا للنظام يتميز هناك بعدم وجود برلمان - ولعل هذه هي الصفة الأولى المميزة له - فالشعب نفسه يجتمع في « جمعية الشعب » التي يسمونها *Landsgemeinde* ويضع القوانين وسائر القرارات التي هي أصلا تدخل في الاختصاص العادي للبرلمانات . وهذه الجمعية تتكون من جميع المواطنين الذين لهم حق التصويت ، وتجتمع في الربيع ، مرة واحدة كل سنة اجتماعا عاديا . وهناك بطبيعة الحال اجتماعات غير عادية تتم إذا وجد ما يدعو إلى ذلك على أن تكون بناء على دعوة عدد معين من المواطنين أو بناء على طلب الهيئة التنفيذية .

٢ - وجمعية للشعب هذه تعد أنها الهيئة التشريعية العليا ، فهي علاوة على وضع القوانين تضع الدستور وتختص بالتالي بتعديله ، أما مدى

مناقشتها لهذه الامور المعروضة عليها فامر يخضع لعوامل عدة : فالمجموعة المدنية يمكن أن تمر في جلسة واحدة وإباحة الرقص في أيام الأحاد يمكن أن تستمر مناقشته عشر جلسات !!

٣ - وهذه الجمعية وإن استطاعت مزاولة السلطة التأسيسية والتشريعية إلا أنها لا تستطيع أن تقوم بمهمة تنفيذ القوانين والفصل في منازعات الافراد ولهذا فهي تقوم بانتخاب مجلس تنفيذى تحت رئاسة من يسمى *Le Landamman* كما تقوم بانتخاب القضاة .

٤ - وهذا النظام امكنه أن يستمر امدا طويلا لاسباب عدة : فالسكان عديمهم قليل ويمكن أن يجتمعوا في صعيد واحد ، والتشريع نفسه بسيط لان سويسرا دولة تعاودية كما نعلم والاختصاصات المتركزة للدويلات بطبيعتها اختصاصات متواضعة . هذا فضلا عن بساطة الحياة نفسها في تلك المناطق الجبلية . ولكن الفضل الاكبر أنما يرجع الى طبيعة الشعب السويسرى نفسه كشعب ديمقراطى يعيش للهدوء والنظام واحترام التقاليد ولهذا فقد قبل أن يفسخ في هذه الدويلات مكان الزعامة لبعض العائلات القديمة يقبل قيادتها عن طيب خاطر .

#### ٢١٠ - النظام الديمقراطى المباشر كنظام للحكم الحديث :

يرى بعض الفقهاء - في الفقه الدستورى - ان هذا النظام لا يصلح للتطبيق في الدول الحديثة . ويوجهون اليه عيبين أساسيين :

أولهما : انه لا يمكن ان يطبق في الدول الكبيرة . فال مواطنون - وعديمهم بنشرات الملايين - يستحيل جمعهم في مكان واحد وسماع رأيهم وتنظيم مناقشتهم .

وثانيهما : انه حتى في الدويلات السويسرية ذات العدد القليل من السكان فإن النظام الديمقراطى المباشر لم يصلح كنظام للحكم « وانحصر عن كثير منها تحت ضغط الاتجاه الاشتراكى الذى كان يعيب على هذا النظام عدم ضمانه لحرية التصويت وجدية البحث .

وإذا نحن تأملنا في كل مأخذ من هذين المأخذين فأننا نجد انهما لا يجعلان هذا النظام غير صالح للتطبيق في زمننا هذا .

فالمواطنون يمكن أن يسمع رأيهم دون حاجة الى جمعهم جميعا في مكان واحد ، فالشعب يمكن أن يقسم الى وحدات أساسية ، تتكون كل منها من عدد معتول من المواطنين يسهل اجتماعهم معا ومناقشتهم معا .

اما عدم كفالة حرية التصويت فامر يمكن علاجه بشتى الوسائل ، وهو لا يعرض لنا في النظام الديمقراطي المباشر وحده ، بل يعرض في كل نظام ديمقراطي . ومن هنا يجب علاجه دون ابطاء .

اما عدم كفالة جدية البحث فامر لا يقتصر - هو أيضا - على النظام الديمقراطي المباشر . فالمواطن اما أن يكون مواطنا ايجابيا ، واما أن يكون مواطنا سلبيا . فالمواطن الايجابي يتسم بجدية البحث وهو يعيش في أى شكل من أشكال النظام الديمقراطي ، والمواطن السلبي يتسم بعدم الجدية في كل حال . فليس هناك ما ينفرد به النظام الديمقراطي المباشر في هذا الشأن .

وبعد ذلك كله فاننا نرى انه لا يجب - على الاطلاق - أن نستبعد هذا النظام من مجال الانظمة الدستورية الحديثة .

## المبحث الثاني

### الحكومة النيابية

٢١١ - في هذه الحكومة يزاول الشعب سيادته لا بنفسه وانما بواسطة نواب عنه يقررون بصفة نهائية . والنظام النيابي أو نظام الحكومة النيابية له أركان وخصائص لابد أن تتوافر ، فما هي هذه الأركان ؟ قبل أن نعرض لها بشيء من التفصيل نقول ان أركان النظام النيابي انما ترد الى فكرتين أساسيتين تحكمان هذا النظام في أساسه : أولهما أن هذا النظام انما هو شكل من أشكال الحكم الديمقراطي وثانيهما أن الشعب يزاول سيادته فيه بواسطة نواب يقررون بصفة نهائية .

٢١٢ - أولا : النظام النيابي شكل من أشكال الحكم الديمقراطي وهذا يتطلب :

١ - أن يكون هناك برلمان منتخب من الشعب يملك سلطات فعلية في التشريع ، فالبرلمان أولا يجب أن يكون منتخبا من الشعب لان الانتخاب

وَحده هو الذى يخلق على النظام صفة الديمقراطية اذ انه الوسيلة الديمقراطية الوحيدة في اختيار الحكام . اما اذا كان البرلمان مكونا من مجلسين وتجاور في تكوينهما عنصر التعيين والانتخاب فيجب أن تكون العناصر المنتخبة هي الغالبة . فاذا كان أحد المجلسين معيناً والآخر منتخباً - كما هو الحال في مجلس اللوردات ومجلس العموم في إنجلترا - فإن المجلس المعين لا يمكن أن يعد نائبا عن الأمة الا على سبيل الجواز . وخلاصة القول أن عنصر الانتخاب لا يجب أن يقل بأي حال من الاحوال عن عنصر التعيين في تكوين البرلمان والا فإن النظام ينقلب من ديمقراطى الى اوتوقراطى .

٢ - هذا البرلمان لا يكفى فيه أن يكون منتخبا من الشعب بل لابد ان تكون له سلطات فعلية في التشريع . فلابد له - كما يقول الفقيه - أن يزاول بعض خصائص السيادة . اما اذا كان البرلمان المنتخب ذا اختصاصات استشارية فإن النظام النيابى ينهار لان الذى يهمنا ليس هو الانتخاب في ذاته وانما مدى سيطرة العناصر المنتخبة على السلطة داخل الدولة .

٣ - ومن ناحية أخرى فإن غيابية هذا البرلمان على الأمة لابد أن تكون محدودة يعود بعدها أعضاء البرلمان يقدمون الحساب الى صاحب السيادة الاصلى وهو الشعب لان الديمقراطية في أساسها انما هي حكم الشعب . وأعضاء البرلمان ليسوا سوى ثواب عن الشعب يجب ألا تدوم نيابتهم مدى الحياة حتى لا يسلبوا الشعب سيادته .

**٢١٣ - ثانيا : الشعب يزاول سيادته بواسطة نواب يقررون بصفة**

**نهائية . وهذا يعنى :**

١ - أن لعضو البرلمان قسما وافرا من الحرية والاستقلال عن هيئة الناخبين فليس للناخبين أن يملوا عليه رأيا لايريده وليس لهم أن يلزموه - حتى قبل الانتخاب - بأن يتخذ موقفا معينا ازاء المشاكل السياسية المختلفة وحتى اذا تعهد لهم بذلك فإن تعهده يكون خاليا من كل قيمة قانونية اذ انهم لا يستطيعون - وقد أصبح هو نائبا في البرلمان - أن يعزلوه من نيابته فليس هناك وكالة الزامية بين الناخب والنائب .

٢ - عضو البرلمان لا ينوب عن دائرة معينة بالذات ولا حتى عن الدائرة التى انتخبته فهو غير ملزم بالدفاع عن المصالح الاقليمية لهذه الدائرة أو

تلك وإنما هو ينوب عن الأمة بأسرها . وقد تأكدت هذه القاعدة بتطبيق مشهور حدث في مجلس النواب الفرنسي سنة ١٨٧١ : فقد حدث أن ضمت الألزاس واللورين إلى المانيا عقب انتصارها على فرنسا في الحرب السبعينية وبعد أن صدق المجلس على معاهدة الصلح وانتقلت هذه المقاطعات إلى المانيا استقال النواب الذين يمثلونها وعلى رأسهم « غمبتا » رجل الدولة الشهير، فما كان من المجلس إلا أن رفض هذه الاستقالة مؤكدا أن هؤلاء النواب لا يعتبرون نوابا عن الألزاس واللورين وإنما عن فرنسا بأسرها .

**٢١٤ - النظام النيابي كنظام للحكم الحديث :** هذا النظام يكاد يكون هو المطبق حاليا في معظم البلاد الديمقراطية « فمع اتساع رقعة الدولة وازدياد عدد السكان ، لا يمكن للشعب أن يزول سيادته إلا بواسطة نواب عنه .  
والنظام النيابي لا يطبق هكذا فورا في العمل وإنما هو يزول في أحد الاشكال التي تندرج تحته ، وهذه الاشكال ثلاثة : النظام البرلماني والنظام الرئاسي ونظام حكومة الجمعية النيابية .

## المبحث الثالث

### الحكومة الديمقراطية شبه المباشرة

**٢١٥ -** في هذه الحكومة يزول الشعب سيادته بواسطة نواب عنه ، ولكن هؤلاء لا يقررون بصفة نهائية في الموضوعات التي تعرض عليهم بل يكون للناخبين وسائل قانونية يشاركون بها النواب في مهمتهم الموضوعية . هذه الوسائل تختلف في ثقلها وقوتها وهي تتراوح بين عمل القانون نفسه بالتصديق عليه في الاستفتاء وبين مجرد اقتراحه أو الاعتراض عليه ، وقد تتناول نيابة النائب نفسه بأقالته وقد تتناول نيابة المجلس كله عن طريق الحل الشعبي .

وتقبل أن نعرض لهذه الوسائل القانونية على التتابع فيما يلي نلفت النظر إلى أن هذه الوسائل هي وسائل قانونية حاسمة يملكها الناخبون للتأثير في المهمة الموضوعية للنواب وهي بهذا تتميز عن الوسائل الفعلية الموجودة في النظام النيابي . ففي ذلك النظام يستطيع الناخبون أن يضغطوا على نوابهم ؛ ولكن هذا الضغط ليس بوسائل حددها الدستور ، فالتهديد بعدم

تجديد انتخابهم والتظاهر في الشوارع ضدهم . كل هذا يستطيع النواب أن يضربوا به عرض الحائط لأنه أمر غير قانوني ولكنهم لا يستطيعون أن يفعلوا نفس الشيء إزاء الاعتراض الشعبي أو الحل الشعبي المقرر في النظام الديمقراطي شبه المباشر .

**٢١٦ - أولا : الاستفتاء الشعبي :** في حالة الاستفتاء الشعبي *le referendum* يصدر القانون من البرلمان كما هو الحال في النظام

النيابي ولكن هذا القانون لا يعد نافذاً أو تاماً إلا بعد أن يوافق عليه الشعب في الاستفتاء ، أما إذا رفضه الشعب فإن البرلمان لا يستطيع إنفاذه بأى أغلبية حتى لو كانت هي الإجماع . والاستفتاء قد يكون ملزماً للحكومة من حيث نتيجته أو استشارياً فقط ، وقد يكون إجبارياً - من حيث إجراءاته - أو اختياريّاً للحكومة أن تقوم به أو لا تقوم ، وقد يكون دستورياً موضوعه قانون دستوري أو عابياً ينصب على قانون عادى .

**٢١٧ - ثانياً : الاعتراض الشعبي** *le veto populaire*

في هذه الحالة يصدر القانون من البرلمان كما في حالة الاستفتاء ولكن هذا القانون يكون قابلاً للاعتراض عليه في بحر مدة معينة من عدد معين من المواطنين . فإذا اعترض هذا العدد فإن القانون لا ينفذ ويلزم عرضه على الشعب في الاستفتاء ليقول كلمته الفاصلة فيه .

**٢١٨ - ثالثاً : الاقتراح الشعبي** *L'initiative populaire*

عندما يمنح الدستور للناخبين حق الاقتراح الشعبي فإنه يمنحهم بذلك وسيلة أقوى من السابقة يؤثرون بها في التشريع ، ولكن هذا الاقتراح لا يكون دائماً في نفس الصورة فقد يقدم في صورة مشروع قانون كامل يوقع عليه العدد الذى حدده الدستور من المواطنين وقد يكون في صورة طلب موجه الى البرلمان بأن يشرع في موضوع معين في اتجاه معين . وفي كلا الحالتين تحرص الدساتير على ألا تجعل الكلمة النهائية للبرلمان بمعنى أنه إذا رفض البرلمان الاستجابة الى الاقتراح الشعبي فإن الأمر لا بد أن يعرض على الشعب من جديد في الاستفتاء ليقدر ما يراه .

**٢١٩ - رابعاً : حق اقالة النائب** *Recall* : هذه الوسيلة

مأخوذ بها في بعض دساتير الدويلات في الولايات المتحدة الامريكية ، والغرض

منها علاج خضوع بعض النواب - بعد انتخابهم - لسلطان رجال الاعمال ورأس المال ولهذا فان بعض الدساتير تبيح لعدد معين من المواطنين ان يطلبوا اقالة النائب . وفي هذه الحالة يتحتم عليه فورا ان يخلى مكانه في المجلس ، الامر الذى يستتبع فتح باب الترشيح في دائرته الانتخابية من جديد . وله بطبيعة الحال ان يتقدم وله لا يتقدم . فان تقدم ونجح كان على الذين طلبوا اقالته ان يدفعوا له نفقات الانتخاب .

٢٢٠ - **خامسا : الحل الشعبي :** هذه الوسيلة هي نفس الوسيلة السابقة مع اختلاف في الثقل ، فهي تنصب على المجلس كله لا على نائب واحد فقط . وتبدأ بأن يطلب عدد محدد من الناخبين حل المجلس واجراء انتخابات جديدة وفي هذه الحالة لا يحل المجلس مباشرة وانما يعرض امر الحل على الشعب نفسه فاذا وافقت عليه هيئة الناخبين اعتبر المجلس منحلا ووجب لجراء انتخابات جديدة .

٢٢١ - **النظام شبه المباشر كنظام للحكم الحديث :** ان هذا النظام يبدو انه افضل النظم الديمقراطية من الناحية النظرية . أولا لانه ممكن التطبيق نظرا لان الشعب يزاول سياسته اساسا بواسطة نواب عنه وفي الامكان قطعا ان يجتمع النواب في مكان واحد . وثانيا لانه لا يستبعد دور الشعب ولا يقتل منه بنفس القدر الموجود في النظام النيابي بل هو يفسح للشعب مكانا اكبر وافصح ، ويسمح له باى يبدي رايه دائما وليس فقط عند حل المجلس ، كما ان الصور الثلاث الاولى لو اخذ بها فان من شأنها ان تقلل من مرات الحل الامر الذى يكفل استقرارا سياسيا رائعا . ولهذا فان هذا النظام يجد كل يوم أرضا جديدة ويبدو ان التطور يتجه اليه ليحل محل النظام النيابي .

والنظام شبه المباشر مأخوذ به حاليا في سويسرا بالنسبة لحكومات الدويلات وبالنسبة للحكومة الفيدرالية ( المركزية ) ذاتها . كما انه يطبق في الولايات المتحدة الامريكية في بعض الدويلات ولكنه لم يطبق بالنسبة للحكومة المركزية .

فهذا النظام يمكن الاخذ به في النظام البرلماني ونظام حكومة الجمعية وفي النظام الرئاسي . وهذه الانظمة يمكن ان تتبدى فيها الحكومة النيابية أيضا . ومعبّر التمييز انما تجده في مدى حرية النواب هل يقررون بصفة نهائية فكون النظام تيابيا ام يقررون بشرط الرجوع الى الشعب في بعض الاحيان فيعد النظام شبه مباشر .

## الباب الخامس

### توزيع السلطات في النظام السياسي الواحد

٢٢٢ - عرفنا كيف يزول الشعب صاحب السيادة سيادته ، ولكن هذا لا يكفى لرسم الخطوط الرئيسية لكيان الحكومة لان هذا الكيان انما يتوقف الى مدى بعيد على كيفية توزيع السلطات المختلفة داخل الدولة . فلئن كان الفقه التقليدى قد اُجهد نفسه ليصل الى التمييز بين السلطات المختلفة فان للفقه الحديث يهتم اهتماما خاصا بمدى ما يوجد بين هذه السلطات من علاقة .

والواقع من الامر ان المسألة انما تدور حول السلطتين التشريعية والتنفيذية ، لان السلطة القضائية انما تزول دائما على انفراد ، على استقلال ، وان تأثرت بنفوذ هذه السلطة أو تلك . وهذا فضلا عن ان ضعف أو انعدام صيغتها السياسية لا يجعل لها مكانا كبيرا في مجالنا هذا .

فالسלטان التشريعية والتنفيذية اذن كيف نحدد العلاقة بينهما ؟ هل نجعل الامر بينهما على قدم المساواة فتؤثر كل منهما في الاخرى بنفس القدر ؟ أم نجعل واحدة منها تطفى على الاخرى ؟ وايهما الجدير بمكان الصدارة : الحكومة أم البرلمان ؟ على هذا التساؤل تجيب الحساتير اجابات متفاوتة ، وباستعراض الطول المختلفة يمكن ان نتصور أنظمة ثلاثة :

La concentration des pouvoirs

١ - نظام تركيز السلطات

Le séparation des pouvoirs

٢ - نظام الفصل بين السلطات

La collaboration des pouvoirs

٣ - نظام الفصل مع التعاون



## الفصل الأول

### نظام تركيز السلطات

٢٢٣ - ويسمى في بعض الاحيان بنظام اندماج السلطات . وهو كما يتضح من اسمه انما ينطوى على جمع للسلطات الثلاث - أو على الأقل على جمع السلطتين التنفيذية والتشريعية - في نفس اليد يزيلها نفس العضو سواء كان هذا العضو هو الحكومة أو البرلمان .

واندماج السلطات اما أن يكون اندماجاً مطلقاً أو اندماجاً نسبياً ، والفرق بينهما أننا في الاندماج المطلق نرى عضواً واحداً فقط هو الذى يركز بين يديه السلطات كلها « فمظهر النظام انما يتفق في هذا الشأن مع حقيقته . ومثال ذلك نجده في الملكية المطلقة التى سادت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر . ووجدت في بعض البلاد حتى في القرن العشرين ، فقد كان الملك فيها هو الحكومة وهو المشرع وهو القاضى الاعظم في كثير من الاحيان .

اما الاندماج النسبى فيختلف في أن السلطات من حيث الظاهر غير مركزة وانما موزعة بين الهيئات المختلفة ، أما في الحقيقة فان عضواً واحداً فقط هو الذى يسيطر وهو الذى يفرض الكلمة النهائية في التشريع والتنفيذ . فالنظام النازى في ألمانيا والنظام الفاشستى في إيطاليا كان كلاهما يحتوى على هيئات نيابية ، على برلمان ، إلا أن هذا البرلمان كان لا شئ في حساب السياسة الى جانب الفوهرر أو الدوتشى . فالظاهر من الامور وان كان يعطى صورة الفصل بين السلطات إلا أن الحقيقة كانت تخالف هذا الظاهر لانها تنطوى على تركيز تام للسلطات . فاختلاف المظهر عن الجوهر هو الذى يميز هذه الصورة السابقة .

وتركيز السلطة اما أن يكون لحساب الحكومة أو لحساب البرلمان . فإذا كان لحساب الحكومة فهذه هى الدكتاتورية ، أو النظام الملكى المطلق . وإذا كان لحساب البرلمان فهذا هو نظام حكومة الجمعية النيابية أو النظام المجلسى . وسنعرض فيما يلى لنظام حكومة الجمعية ، أما الدكتاتورية فقد عرضنا لها فيما مضى « وسنعرض الآن لصورة خاصة منها وهى صورة نظام الحزب الواحد .

## المبحث الاول

### نظام حكومة الجمعية والنظام السويسرى

٢٢٤ - هذا النظام يرجع - فى ميدان القوى - كفة البرلمان على الحكومة فيمنحه مكان الصدارة ولهذا سمي بالنظام المجلسى أو نظام حكومة الجمعية **Le régime d'Assemblée** ففى هذا النظام يملك البرلمان السلطتين التشريعية والتنفيذية ، ولكنه لا يستطيع أن يزلزل السلطة التنفيذية بنفسه فيعهد بها الى فرد أو لجنة تزاولها تحت اشرافه ، ويكون له مطلق الحرية فى الإبقاء عليها أو تغييرها . فافراد هذه اللجنة انما يكونون بمثابة تابعين له **commis** لا أشخاص يملكون سلطة مستقلة .

٢٢٥ - **أركان النظام** : فمن هذا التصوير البسيط للنظام المجلسى يمكن أن نتصور أركانه :

**الركن الاول** : خضوع الحكومة للبرلمان ، فالبرلمان هو الذى يعين أعضاء الحكومة ، وقد يكتفى بأن يعين الرئيس ويترك له تعيين الوزراء ، على انهم جميعا وفى جميع الاحوال يعتبرون خاضعين للبرلمان .

**الركن الثانى** : للبرلمان أن يعزل أعضاء الحكومة فى أى وقت لانهم يعون منه بمنزلة التابع **Les Commis**

**الركن الثالث** : ليس هنالك رئيس دولة غير مسئول ، فرئيس السلطة التنفيذية سواء كان رئيسا للوزراء أو رئيسا للجمهورية يمكن مساعته أمام البرلمان ويمكن بالتالى عزله فى أى وقت . ان احتمال عزل رئيس السلطة التنفيذية فى أى وقت هو الخاصة الأساسية التى تميز هذا النظام والتي تكشف عن خضوع الحكومة لسلطة البرلمان .

٢٢٦ - **نظام حكومة الجمعية فى التاريخ** : هذا النظام ليس من النظم الواسعة الانتشار فى التاريخ ونجد له بعض تطبيقات فى ظروف استثنائية وبعض تطبيقات فى الظروف العادية .

**فى الظروف الاستثنائية** كالثورات والانقلابات تتول السلطة الى البرلمان فيحرص عليها ويحرص على الاحتفاظ بالكلمة الاولى فى الحياة الوطنية على أساس انه ممثل الأمة ، فيزاول هذا النظام ويختب فردا أو لجنة أو هيئة

تقوم بمهمة التنفيذ • وقد تكرر ذلك عدة مرات في التاريخ الدستوري الفرنسي • وأول مثال نجده متمثلا في الجمعية الوطنية أسماها *la convention* التي وجهت في بداية الثورة الفرنسية • هذه الجمعية اختارت مجلسا تنفيذيا مؤقتا بمثابة مجلس وزراء ولكنه كان ضعيف السلطة فنشأت الى جانبه هيئات ركزت السلطة بين يديها وأقامت حكم الارهاب ونجحت في السيطرة على الجمعية ، وكان ذلك تحت قيادة الزعيم الدموى الخطير روبسبير • ولعل ذكرى ذلك الارهاب هو الذى جعل لهذا النظام سمعة سيئة ووصمه بأنه نظام ضعيف •

وأخذت فرنسا بهذا النظام مرة أخرى سنة ١٨٤٨ بعد الثورة التي اسقطت حكومة لويس فيليب حيث عهدت الجمعية التأسيسية الوطنية بالسلطة التنفيذية الى لجنة شكلتها ثم عهدت الى جنرال كافينياك *l'avagnac* ليرأس هذه اللجنة - وهى بمثابة مجلس الوزراء - ويكون مسئولا أمام الجمعية التأسيسية • وتكرر الوضع مرة ثالثة في بداية الجمهورية الثالثة وستقوط حكومة نابليون الثالث اذ عينت الجمعية الوطنية سنة ١٨٧١ تيير *Thiers* رئيسا للحكومة ونصت صراحة على أن يزاول سلطته تحت رقابة الجمعية • **في الظروف العادية :** في هذه الظروف ايضا كان نظام حكومة الجمعية نظاما مؤقتا • وقد كانت هنالك محاولات في فرنسا ذاتها سنة ١٨٤٨ ، وسنة ١٨٧٥ للاخذ به بصفة دائمة ولكنها لم تنجح • وقد أخذت به بعض الدساتير - ألتى صدرت بعد الحرب العظمى الاولى - كنظام دائم للحكم ومن ذلك دستور أستونيا الصادر سنة ١٩٢٠ وقد أخذ به حتى سنة ١٩٣٣ حيث استبدل به النظام البرلماني ، ودستور النمسا الصادر سنة ١٩٢٠ ثم استبدل به النظام البرلماني سنة ١٩٢٩ ، ويأخذ به على الاقل - من الناحية النظرية - الدستور التركي الصادر سنة ١٩٢٤ ، وتأخذ به سويسرا حتى الآن •

#### ٢٢٧ - نظام حكومة الجمعية في سويسرا (١) :

يجدر بنا أن ننبه بادئ ذي بدء الى أن سويسرا دولة تعاقدية (فيدرالية) وهذا يعنى انها تتكون من عدة دويلات لكل منها حكومة الى جانب

---

(١) أنظر لافريير : المرجع السابق ص ٧٤٧ ، وأيضا ديفرجيه - المرجع السابق - ص ٣٢٤ • وراجع بيردو : الوجيز ص ١٢٦ • وانظر لمزيد من التفصيل :

الحكومة المركزية للدولة الاتحادية ذاتها . وبعض هذه الدويلات مازال يأخذ حتى الآن بنظام الديمقراطية المباشرة في حكومته الإقليمية ، أما باقي الدويلات فتأخذ بالديمقراطية شبه المباشرة شأنها في ذلك شأن الحكومة المركزية .

#### ٢٢٨ - تنظيم السلطات : في الدويلات التي تأخذ بالديمقراطية المباشرة

ليس هنالك بطبيعة الحال برلمان اقليمي وانما يقتصر الامر على هيئة تنفيذية تعينها جمعية الشعب ذاتها ، أما في الدويلات التي تأخذ بالديمقراطية شبه المباشرة فهناك برلمان اقليمي يتكون من مجلس واحد فقط أما السلطة التنفيذية فيعهد بها الى مجلس دولة او مجلس حكومة يتراوح عدد أعضائه بين ٥ ، ١١ عضوا وهم ينتخبون بواسطة البرلمان والعلاقة بين البرلمان والحكومة تحكمها قواعد النظام المجلسي التي ستتناولها بالتفصيل فيما بعد . هذا عن حكومات الدويلات .

أما عن الحكومة المركزية ذاتها فان تشكيلها واضح بسيط : السلطة التشريعية عبارة عن مجلسين - وهذا طبيعي نظرا لطبيعة الدولة التعاقدية - أحدهما وهو المجلس الوطني يمثل الشعب بأسره بغض النظر عن الدويلة التي يسكنها ، والثاني هو مجلس الدول *Conseil des Etats* او مجلس الشيوخ وهو يمثل الدويلات . المجلس الوطني عدد أعضائه ١٩٤ عضوا وينتخب لمدة أربع سنوات بطريق التمثيل النسبي ، أما مجلس الدول ( او مجلس الشيوخ ) فيتكون من ٤٤ عضوا بواقع اثنين عن كل دويلة وواحد عن كل نصف دويلة ومدة العضو وطريقة انتخابه تختلف من دويلة الى أخرى ، والمجلسان متساويان في الاختصاص ولهذا فان كلا منهما يجب أن يقرر بمفرده ، أعني يفصل عن الآخر في الاجتماعات . ومع ذلك فهناك أمور لابد فيها من اجتماعهما معا : كانتخاب أعضاء المجلس التنفيذي - المجلس

---

Rappard : The government of Switzerland. New- york 1936.

Brooks : Government and politics of Switzerland 1918.

Batteli : Les institutions de démocratie directe en droit suisse et comparé moderne. Genève. 1932.

الاتحادى - وانتخاب رئيس الجمهورية ، وانتخاب أعضاء المحكمة العليا والقائد العام للقوات المسلحة .

أما السلطة التنفيذية فيتولاها المجلس الاتحادى *le Conseil fédéral* وأعضاؤه سبعة ينتخبون لمدة أربع سنوات وينتخب أحدهم رئيسا للجمهورية لمدة عام واحد وأحدهم نائبا للرئيس لنفس الحدة ولا تجوز إعادة انتخابهما بعد ذلك مباشرة . وللوزارات تقسم أعباؤها بين الوزراء ، ولا يعتبر رئيس الجمهورية رئيسا عليهم أو يتمتع بسلطات أكثر منهم وكل الاختصاصات التى تمنح له كرئيس للدولة هى اختصاصات تمثيلية - أى تمثيل البلاد أمام العالم الخارجى - شرفية لأنها لا تنطوى حتى على ترجيح صوته على سائر الأصوات فى مجلس الوزراء فهو الاول بين متساوين . والمجلس الاتحادى يزاول - كوحدة - السلطة التنفيذية ولا تصح اجتماعاته إلا بحضور أربعة من أعضائه على الأقل .

٢٢٩ - **العلاقة بين السلطات** : ان هذه العلاقة هى التى تكشف عما فى هذا التنظيم السياسى من ثقة واستقرار .

١ - فأعضاء المجلس الاتحادى ينتخبون فى كل فصل تشريعى للمجلس الوطنى ( مجلس النواب ) ويظلون طوال هذا الفصل ( أى لمدة أربعة سنوات ) فلا يعزلون رغما عنهم . وهم يختارون ليمثلوا الأحزاب المختلفة ويختارون لكفايتهم أكثر من أى اعتبار آخر .

٢ - هذا المجلس الاتحادى يزاول السلطة التنفيذية كوحدة ، ومع ذلك فان الأعضاء لا يتضامنون معا فى المسئولية كما هو الحال فى النظام البرلمانى ، ولهذا فان سائر الوزراء لا يلزمون بالدفاع عن مشروعات القوانين التى يتقدم بها أحدهم ، بل لقد حدث فى العمل عدة مرات أن بعض الوزراء انتقد أمام البرلمان هذه المشروعات المقدمة من زملاء لهم دون أن يرى فى ذلك أى خروج على قواعد النظام وأسسها .

٣ - ان البرلمان من الناحية الدستورية هو الذى يزاول السلطة العليا فى الاتحاد وهو صاحب الاشراف الأعلى على الإدارة ومن ثم فهو الذى يرسم السياسة العامة فى الدولة وما على الوزراء إلا التنفيذ :

٤ - ولهذا فانه إذا اختلف البرلمان مع المجلس الاتحادى ( مجلس الوزراء ) فان المجلس غير ملزم بالاستقالة بل يظل وينفذ السياسة الجديدة التى يريد

البرلمان لانه من المعترف به أن من حق البرلمان أن يصدر الى الوزراء تعليمات وأوامر في الشئون العامة بل ان له الحق في تعديل قراراتهم أو إلغاؤها .

٥ - يجب على الحكومة أن تقدم الى البرلمان في أول كل دور انعقاد عادى حسابا عن تصرفاتها مع بيان النقاط الأساسية في برامجها ، وبصدد هذا التقرير يصدر البرلمان قراراته فيما يتعلق بالسياسة العامة .

٢٣٠ - **التطبيق العملي للنظام** : هذا النظام حقق في تطبيقه العملي ميزة كبرى ، بل لعلها أكبر ميزة في وقتنا الحاضر وهي الاستقرار والديمقراطية الأصلية .

أما الاستقرار فقد تحقق بشكل واضح : فمن الناحية الرسمية يعد المجلس الاتحادي خاضعا للبرلمان يأتيه بأمره الا أن التطبيق العملي لم يكشف عن خضوع مطلق . ذلك أن أعضاء المجلس الاتحادي ( مجلس الوزراء ) وهم ينتخبون لمدة أربع سنوات يجوز تجديد انتخابهم الى ما لا نهاية ولم يحدث في العمل من سنة ١٨٤٨ الى ١٩٢٩ أن رفض البرلمان تجديد انتخاب أى عضو رشع نفسه فعلا ، بل لقد ظل أحدهم وزيرا لمدة تزيد على الثلاثين عاما . هذا الاستقرار الكبير يجعلهم أكثر الناس دراية من الناحية الفنية بكل شئون الدولة الداخلة في اختصاصهم . ولهذا فليس غريبا أن نرى أثرهم الواضح في التشريع ورسم السياسة العامة . في التشريع : فإن البرلمان غالبا ما يأخذ بمشروعات القوانين الحكومية دون أى تعديل . فالوزراء يعدون هذه المشروعات ويحضرون أمام اللجان البرلمانية المختصة للدفاع عنها ويتولون شرحها أمام البرلمان نفسه . أما في السياسة العامة : فإن اقتراحات الوزراء تلقى تقديرا كبيرا من البرلمان ويمكن القول - على حد تعبير بريس Bryce في كتابه عن الديمقراطية الحديثة - بأن الوزراء على الرغم من أنهم خدام للسلطة التشريعية إلا أنهم في العمل يقودون البرلمان يقدر ما يتبعون إرادته . وهذا القول تظهر صحته جيدا اذا عرفنا أن دور الانعقاد العادى للبرلمان قصير فهو يمتد من شهرين الى ثلاثة ، وفي معظم شهور السنة يكون المجلس الاتحادي ( مجلس الوزراء ) حرا يحكم كما يشاء .

أما الديمقراطية الأصلية فالحليل الأكبر عليها ما تأخذ به ثلاثة من الدويلات السويسرية حتى الآن من النظام الديمقراطي المباشر ، وما تأخذ به الدويلات الأخرى من النظام الديمقراطي شبه المباشر الذى يطبق أيضا في

انظمة الحكومة الاتحادية ذاتها • وقد كان من شأن ذلك ان انطوى نظام الحكم لديهم على أكبر قدر من احترام حريات الفرد الى مرتبة تبلغ حسب التقديس • وكان مما ساعد على ذلك ما اتصف به الشعب السويسرى من عقلية محافظة الى الحد الذى دعاه الى أن ينص فى دستوره على منع رجال الحكومة والضباط والموظفين من قبول الهبات والهدايا من الحكومات الاجنبية ، والى حد أنه كان من اواخر الانظمة التى اعترفت للمرأة بالحقوق السياسية •

ففظام حكومة الجمعية قد نجح فى سويسرا نجاحا فذا وان كان قد سجل فشلا كبيرا فى فرنسا • ولعل هذا يرجع الى اختلاف طبيعة الشعبين : فالشعب السويسرى على الرغم من أنه يتكون من عدة قوميات ذات لغات مختلفة الا أن روحه الديمقراطية وأسلوبه المحافظ وارتفاع مستوى معيشة الافراد فيه قد كتب لهذا النظام نجاحا ، واستقرارا • أما فرنسا فان طبيعة شعبها هى التى حالت دون نجاح هذا النظام • ولعل فى هذه المقارنة ما يكشف عن حقيقة كبرى فى نظم الحكم هى أن على كل بلد أن يختار من النظم السياسية والاجتماعية ما يتناسب مع ظروفه وأحواله وتاريخه لا أن يختار بدافع التقليد والمحاكاة ، وليس أدل على هذا من أن أوريجواى - من بلاد أمريكا اللاتينية - قد حاولت الاخذ بذلك النظام ولكنها لم توفق فيه توفيق سويسرا • وهذا يرجع بغير شك الى الطبيعة الساخنة للشعوب فى بلاد أمريكا اللاتينية الامر الذى يكشف عنه كثرة الانقلابات العسكرية والسياسية عندهم •

## البحث الثانى

### نظام الحزب الواحد (١)

٢٣١ - قلنا ان تركيز السلطات اما أن يتبدى فى شكل ديماطى - وهذا هو نظام حكومة الجمعية أو النظام المجلسى - واما أن يظهر فى شكل غير

(١) أنظر فى ذلك :

— Duverger : Les partis politiques. 3e édit p. 236.

— Pelloux : Contributions à l'étude des régimes autoritaires contemporains, R.D.P. 1935 p. 334.

ديمقراطي في النظام الملكي أطلق والنظام الدكتاتوري . وأحدث صورة للنظام الدكتاتوري نجدهما في نظام الحزب الواحد .

هذا النظام كان التطبيق العملي فيه أسبق بكثير من البناء النظري ، فلقد طبق في عديد من البلاد : تركيا في عهد كمال أتاتورك والمانيا النازية وإيطاليا الفاشستية ، طبق في هذه البلاد على تباعد ما فيها من مبادئ الفلسفة السياسية . ومع ذلك فيمكننا أن نستخلص بعض الخطوط الرئيسية التي يمكن أن نلحها في كل نظام بصرف النظر عن فلسفته السياسية .

**٢٣٢ - الصفات المميزة لنظام الحزب الواحد :** أول صفة مميزة لنظام الحزب الواحد هو انكاره للفصل بين السلطات . فهنا تركيز ، وتركيز كامل للسلطات على الرغم من المظاهر التي يحرص عليها النظام ، فالنظام يحرص عادة على إقامة برلمان وقضاء مستقل حتى يعطى للعالم صورة النظام الديمقراطي .

٢ - هذا التركيز يختلف عن التركيز في حكومة الجمعية ، لانه إذا كان في حكومة الجمعية لصالح البرلمان « لصالح ممثلي الأمة - الامر الذي يجعل من ذلك التركيز أمرا لا يتناقى مع الديمقراطية ومبدأ سيادة الأمة - فان التركيز هنا إنما يتم لصالح الحكومة ، لصالح السلطة التنفيذية . فالحكومة هي التي تسود البرلمان وتسيطر عليه وهي التي تسود القضاء أيضا ، بل لعلها تحرص على أن تضغط على القضاء أكثر من ضغطها على البرلمان .

٣ - وإذا تأملنا بشكل اعمق نجد أن التركيز هو في حقيقته ليس لصالح الحكومة وإنما لصالح الحزب ، هذا مع التسليم بأن شخصية الزعيم منشاء النظام تسيطر على الحزب والحكومة معا ، فكان تركيز السلطات في النهاية هو لصالح فرد فقط ، وهذا هو ما يصم النظام بالصبغة الدكتاتورية .

٤ - في كثير من الاحيان يحرص واضعو النظام على أن يجعلوا من الحزب هيئة رسمية ذات كيان قانوني في الدولة فيعترف به الدستور والقانون ويجعل له بعض الاختصاصات الجوهرية . هكذا كان الحال في ايطاليا وألمانيا ، وهو ما يجري الآن بالنسبة للحزب الشيوعي الروسي .

٥ - ان النظام داخل الحزب وخارجه نظام صارم يهدف الى اشاعة جو معين من الطاعة الشديدة والولاء التام لشخص الزعيم .



ففى داخل الحزب لاتجوز مناقشة القادة ولا يتمتع عضو الحزب بأى قدر من الحرية أناء الاوامر والتعليمات التى يصدرها الزعيم أو المكتب الاعلى . وفى خارج الحزب لا معارضة ، ففلسفة الحزب الواحد تقوم على وجوب الاكتفاء به هو ، بالحزب الواحد . فالاحزاب الاخرى ان وجدت يجب أن يقضى عليها ، والنقد غير جائز ، والمعارضة لسياسة الحزب يجب أن تحرم تحريما قاطعا .

٦ - هنالك صفة أخرى مميزة هى أن الدخول فى الحزب غير مباح للكافة وانما هو مباح للقللة الممتازة *L'élite* وبعد تقديم الضمانات القوية على الولاء للحزب ولشخص الزعيم .

٢٣٣ - ونظام الحزب الواحد انما ينشأ كآثر حتمى لما سبقه من فساد . ونتيجة طبيعية لانفلاس النظام الديمقراطى السابق عليه . واذا نحن استعرضنا البلاد التى يسود فيها هذا النظام لتبين لنا على الفور صحة هذا القول .

والواقع من الامر أن الحياة السياسية اذا شئنا لها الاستقرار يجب ألا يزيد عدد الاحزاب الرئيسية فيها زيادة كبيرة ، أما اذا تعددت الاحزاب الى ما لا نهاية فان كثرتها البالغة وتطاحننا وصراعاها الحزبى على الحكم، كل ذلك انما يؤدى حتما الى انفلاس النظام الديمقراطى بأسره . ولكل فعل رد فعل مساو له فى القوة ومضاد له فى الاتجاه . قانون يسرى حتى فى نظم الحكم ، ورد للفعل عندما تكثر الاحزاب كثرة بالغة هو بغير شك انهيار هذه الاحزاب وقيام نظام الحزب الواحد .

## الفصل الثانى

### نظام الفصل بين السلطات

٢٣٤ - الكيان النظرى للنظام : هذا النظام يمثل الطرف المضاد لنظام تركيز السلطات ، فهناك اندماج للسلطات وتركيزها فى عضو معين فى الدولة وهنا - على العكس من ذلك تماما - فصل تام للسلطات وتوزيعها بين أعضاء مختلفة . فنظام فصل السلطات يقوم على أركان ثلاثة :

أولا : ليس هنالك تفليط لسلطة على السلطة الأخرى : فلا البرلمان أقوى من الحكومة ، ولا الحكومة أقوى من البرلمان . فهناك مساواة تامة بين

السلطتين مع الفصل بينهما ، هذا الفصل يقتضى أن يكون هنالك تخصص في الوظيفة واستقلال عضوى (١) .

**ثانيا : التخصص الوظيفي :** فكل عضو في الدولة يتخصص في وظيفة معينة . البرلمان يتخصص في التشريع ، والحكومة تتخصص في التنفيذ ، كلاهما يتخصص في وظيفته فلا يزاول غيرها ، يزاولها هي فقط وحدود اختصاصه هو كل ما يتعلق بهذه الوظيفة : فكل ما يتعلق بالتشريع يختص به البرلمان وكل ما يختص بالتنفيذ وإدارة المرافق العامة تختص به الحكومة ، والقضاء بطبيعة الحال هو من اختصاص السلطة القضائية .

**ثالثا : الاستقلال العضوى :** إن الفصل التام بين السلطات يقتضى أن يكون كل عضو مستقلا كل الاستقلال في أدائه لوظيفته ومن ثم فلا يصح أن تقرر للعضو الآخر وسائل منظمة يستطيع أن يضبط عليه بها ضغطا مستمرا . فالبرلمان يجب ألا يكون له حق استجواب الوزراء أو سؤالهم أو مساءلتهم سياسيا . والحكومة يجب ألا يكون لها حل البرلمان أو تأجيل اجتماعه أو حتى الدخول فيه للاشتراك في مناقشاته .

**٢٣٥ - التطبيق العملى للنظام :** ولكن هذه الصورة التى تشتمل على فصل تام بين السلطات من الصعب تحقيقها عملا ، ولعل السبب في ذلك يرجع الى أن الحياة الحديثة قد غدت متشابكة الأطراف الى حد يمتنع معه التخصص الوظيفى الكامل مع الاستقلال العضوى . فمن ناحية التخصص الوظيفى يجب أن يعترف للحكومة بالقدرة على التشريع في بعض الاوقات ، على التشريع الثانوى على الأقل باصدار اللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين . ويجب أن يعترف للبرلمان بالمساهمة في بعض الاعمال التنفيذية باصدار قانون الميزانية مثلا وتحديد نفقات المرافق العامة ومرفق الحرب على الخصوص وما يترتب عليه من معاهدات دفاع وتحالف .

وهذا التداخل الوظيفى قد يؤدى في بعض الاحيان الى المساس ببعض مظاهر الاستقلال العضوى : فقانون الميزانية قد ينجح البرلمان في أن يؤثر به على الحكومة ، والحكومة ببعض الاجراءات الفردية قد تنجح في أن تؤثر

---

(١) ديفرجيه : المرجع السابق ص ٧٨ ، وانظر بيردو : المرجع السابق -  
ولافريير - المطول - ص ٧٥٣ .

على البرلمان ، ولكن هذا التأثير المتبادل يجب الا يكون ضخما ليقطب النظام الرئاسى الى نظام برلمانى .

ولكن الشئ الجدير بالذكر أن هذا النظام لا يمكن أن يطبق فى الحياة العملية دون أن يصيب كيانه النظرى بعض التشوهات فى هذه الجزئية أو تلك . وليس أدل على ذلك من القاء نظرة عابرة على الوضع فى أكبر بلد اعتنقت نظام الفصل بين السلطات وطبقته وهى الولايات المتحدة الأمريكية .

**٢٣٦ - النظام الرئاسى الأمريكى :** طبق نظام فصل السلطات فى الولايات المتحدة الأمريكية تحت اسم النظام الرئاسى أو نظام حكومة الرئيس وذلك نسبة الى الوضع الخاص الذى يتمتع به رئيس الولايات المتحدة والذى يجعل منه أقوى رئيس دولة فى النظام الديمقراطى الحديث .

ولقد قام النظام الرئاسى الأمريكى على أساس الفصل التام بين السلطات ولكنه لم يستطع أن يعم فى هذا الفصل :

١ - فهناك مساواة تامة بين السلطات نشأت أول ما نشأت من طريقة الاختيار ذاتها : فالرئيس لا يخرج من البرلمان وإنما ينتخب مباشرة من الشعب ، وأعضاء البرلمان ينتخبون أيضا من الشعب ، والانتخاب وسيلة لاختيار القضاة . فليس هناك سلطة تعلو على السلطة الأخرى وكلها على قدم المساواة .

٢ - وهناك التخصص الوظيفى ، فالبرلمان يقوم بالوظيفة التشريعية، والرئيس بالوظيفة التنفيذية ، والمحاكم بالوظيفة القضائية .

٤ - وهناك أيضا الاستقلال العضوى : فالرئيس لا يستطيع التحكم فى البرلمان ، فليس له سلطة دعوته الى الاجتماع أو فض الدورة أو دخله أو تأجيله ، والبرلمان لا يستطيع الضغط على الرئيس أو وزرائه ليكرههم على الاستقالة أو حتى يسألهم أو يستجوبهم .

٤ - ولكن الفصل بين السلطات لم يكن تاما . وكان محور ذلك سلطات مجلس الشيوخ ، وحق الفيتو :

١ - فالولايات المتحدة من المعروف أنها دولة اتحادية ومن ثم فبرلمانها يتكون من مجلسين ، مجلس النواب ومجلس الشيوخ وهذا المجلس الأخر هو الذى تمثل فيه الدويلات على قدم المساواة . هذا المجلس من مهمته أن

يحافظ على الذاتية الخاصة للدويلات ولذلك فهو يشترك مع الرئيس في رسم السياسة الخارجية فهو الذى يوافق على المعاهدات بأغلبية ثلثي أعضائه ، كما انه يجب أن يقر تعيين بعض كبار الموظفين الاتحاديين كقضاة المحكمة العليا والسفراء .

ب - وفي مقابل ذلك يتمتع الرئيس بحق الاعتراض على القوانين التى يقرها البرلمان ، وهذا الاعتراض - أو الفيتو - هو من قبيل الاعتراض التوقيفى الذى يستطيع البرلمان التغلب عليه بأغلبية ثلثي كل من المجلسين . وهذا الحق يمنح للرئيس على أساس أنه هو المكلف بتنفيذ القوانين وأردى الناس بما بها من عيوب عملية فيبإح له هذا الحق ليلفت نظر البرلمان الى ذلك . ولكن لرادته لا يمكن أن تكون نهائية والا سلب البرلمان السلطة التشريعية .

٢٣٧ - والنظام الرئاسى بهذه التشويهاات البسيطة التى أدخلها على الفصل انتام بين السلطات استطاع أن يكون من أقوى النظم فى العالم فهو ما يزال يحكم الولايات المتحدة الامريكية منذ أكثر من مائة وتسعين عاما . ولكن يبدو أن الفضل فى ذلك لا يرجع الى النظام وحده وإنما يرجع أيضا الى البيئة وطبيعة الشعب بحليل أن دول أمريكا اللاتينية - وهى تسير خلف الولايات المتحدة فى كثير من الامور - قد أخذت بهذا النظام نفسه ولكنه لم يصادف نفس النجاح . فالطبيعة الحارة لشعوب أمريكا اللاتينية ( وهم مزيج من الاسبان والهنود الحمر سكان البلاد الاصليين ) من شأنها الاكثار من الانقلابات العسكرية والثورات الامر الذى أدى الى تفوق الرئيس فى السلطات على البرلمان تفوقا يمكن معه القول بأن النظام لم يقد فصلا تاما بين السلطات بقدر ما أصبح تركيزا لها بين يدي الرئيس . وهذا يدل مرة أخرى على أن نظام الحكم ليس مبادئ سياسية مجردة بقدر ما هو ظروف اجتماعية واقتصادية فى بيئة معينة .

٢٣٨ - الاحزاب السياسية فى النظام الرئاسى : تلعب الاحزاب السياسية دورا كبيرا فى التأثير على كيان النظام الرئاسى وما فيه من فصل بين السلطات . فلو أن الدولة كان فيها حزبان فقط كما هو الحال فى الولايات المتحدة الامريكية فان الفصل بين السلطات تتغير معاملة اذا كان الحزب الذى حصل على الاغلبية فى البرلمان هو نفسه الحزب الذى ينتمى اليه الرئيس ،

فإرادة الرئيس ستكون هي المسيطرة على الدولة بأسرها - على الحكومة والبرلمان معا - الامر الذي يجعل النظام يميل الى أن يكون نظاما من نظم تركيز السلطات . وعلى عكس ذلك اذا كان حزب الرئيس لم يحصل على أغلبية المقاعد البرلمانية فان انتماء الرئيس الى حزب وانتماء الاغلبية البرلمانية الى حزب آخر من شأنه دائما أن يحافظ على الفصل بين السلطات .

ونفس الشيء يمكن أن يقال اذا كان هنالك ثلاثة أحزاب فان احتمال حصول أى منها على الاغلبية المطلقة في البرلمان احتمال بعيد ومن ثم فان حزب الرئيس لن يكون له في الغالب الاعم اغلبية مطلقة الامر الذي يجعل المعارضة في داخل البرلمان قوية فيقوى بالتالي من الفصل بين السلطات .

وبعض الاحتمالات السابقة قد تحقق فعلا في الولايات المتحدة في السنين الاخيرة : فبينما نرى كرسى الرئاسة يجلس عليه أحد أعضاء الحزب الجمهورى - للرئيس ايزنهاور - نرى الاغلبية البرلمانية تأتي أكثر من مرة للحزب الديمقراطى . فليس غريبا إذن أن نرى نفس الناخب يفضل المرشح الجمهورى في الرئاسة ويفضل المرشح الديمقراطى في البرلمان ، او العكس . وتقدير ذلك انه الى جانب اعتبارات البيا فان شخصية الرئيس تلعب دورا هاما في الممارك الانتخابية وعلى الاخص في بلد كالولايات المتحدة الامريكية .

## الفصل الثالث

### نظام الفصل مع التعاون (١)

٢٧٩ - هذا النظام هو الحل الوسط في مشكلة توزيع السلطات ، فهو لا يؤدي الى اندماج ولا الى فصل كامل وانما يقود الى فصل بين السلطات

- 
- (١) أنظر لافريير : المطول في القانون الدستوري ص ٧٦٧ وما بعدها .  
ديفرجييه : المرجع السابق ص ١٨٥ وما بعدها .  
بيردو : اللوجيز - ص ١١٥ وما بعدها .

— Tood : Le gouvernement parlementaire en Angleterre. 1900  
— Redslob : Le régime parlementaire dans les constitutions européennes d' après guerre. 1932.

مع التعاون بينها • وهذا النظام ، نظام الفصل مع التعاون هو الذى يطبق في الحياة السياسية تحت اسم النظام البرلماني •

وإذا شئنا أن ندرس الخطوط الرئيسية للنظام البرلماني اصططنا بما يقوله بعض الفقهاء من انه ليس هنالك نظام برلماني واحد وانما هنالك مجموعة من النظم البرلمانية ، عدة حكومات برلمانية تختلف باختلاف الزمان والمكان • والواقع ان هذا القول مبالغ فيه ولن كان غير مجرد من الحقيقة تماما فمع اختلاف التطبيق هنالك قواعد اساسية لا بد منها للقول بان هنالك نظام برلماني •

لقد نشأ النظام البرلماني في انجلترا ، بل ان دراسة نشأته إنما هي بالضبط دراسة تاريخ النظام السياسي الانجليزي ، ومن هناك انتقل النظام البرلماني الى دول عدة : أخذت به فرنسا بعد عودة الملكية وهزيمة نابليون عام ١٨١٥ ، فقد كان لويس الثامن عشر يعيش في انجلترا متأثر بالنظام ونقله الى فرنسا عندما تولى العرش • وأخذت به كثير من البلاد غير فرنسا ، بل ان فرنسا نفسها أخذت به • وهى جمهورية - في دستور سنة ١٨٧٥ • وقد ترتب على تطبيق النظام في بلاد كثيرة - على اختلاف الزمان والمكان - أن تغيرت معاليمه بعض الشيء وخاصة بعد الحرب العظمى الاولى والثانية • ولذلك فسوف نتصدى أولا لبيان الكيان الاصلى للنظام البرلماني ثم نعرض للتطورات الحديثة فيه •

## البحث الأول

### الكيان الاصلى للنظام البرلماني

ان النظام البرلماني في كيانه الاصلى يقوم على امور ثلاثة : المساواة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، والفصل مع التعاون ، وأخيرا التوازن بين السلطات •

#### ٢٤٠ - أولا : المساواة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية :

١ - ان أول ما تقتضيه هذه المساواة أن يكون رئيس الدولة مستقلا عن البرلمان غير خاضع له ، هذا الاستقلال يحطمه أن يكون الرئيس مجرد تابع للبرلمان كما هو الحال في النظام المجلسي • فاستقلال الرئيس إذن شرط ضرورى يجب توافره سواء كان رئيس الدولة ملكا أو رئيسا للجمهورية ، لان

النظام البرلماني يتسق مع الملكية والجمهورية على حد سواء . وأول مظهر لهذا الاستقلال استقرار الرئيس في منصبه ، بمعنى أن بقاءه في منصبه يجب ألا يتعلق بمشيئة البرلمان . وهذا أمر واضح في حالة الملكية لأن الملك يستمد سلطانه من الوراثة ، وهو أمر واضح أيضا - وإن كان أقل وضوحا - في حالة الجمهورية عندما يكون الرئيس منتخبا من البرلمان نفسه ، لأن هذا الانتخاب وإن كان من شأنه أن يضعف من مركز الرئيس قليلا من الناحية الفعلية ، إلا أنه من الناحية القانونية عديم الأثر تماما .

والأثر الأول لاستقلال رئيس الدولة هو عدم مسؤوليته سياسيا أمام البرلمان ، ومعنى أنه غير مسؤول أنه لا يسأل ولا يستجوب ولا يقترح على الثقة به . ورئيس الدولة إذا كان ملكا فإن عدم مسؤوليته السياسية تقتصر بعدم المسؤولية الجنائية فذته مصونة لا تمس ، ولا يحاكم لا على الجرائم السياسية ولا على جرائم القانون العام . ومن طريف ما يقال في هذا الصدد في القانون العام الانجليزي : أنه إذا قتل الملك أحد وزرائه فلا يمكن أن نسال إلا رئيس الوزراء ، أما إذا قتل الملك رئيس وزرائه فإن أحدا لا يمكن أن يسأل على الإطلاق . أما إذا كان رئيس الدولة رئيسا للجمهورية فإنه يسأل عن جرائم القانون العام كلها وعن الجرائم السياسية أيضا في الحدود التي يقرها الدستور وهي عادة تقتصر على جريمة الخيانة العظمى والاعتداء على سلامة النظام الجمهوري .

ب - ولكن عدم مسؤولية رئيس الدولة يستتبع أن تكون هناك هيئة مسؤولة أمام البرلمان لأن الأمر لا يمكن أن يكون هكذا بغير ضابط ، هذه الهيئة المسؤولة هي الوزارة . فالسلطة التنفيذية إذن تتكون من فرد وهيئة ، فرد غير مسئول وهيئة مسؤولة .

ج - وبما أن وضع السلطة التنفيذية هو هكذا ، وبما أن السلطتين متساويتان فإن البرلمان يجب أن يكون - في نظر البعض - مكونا من مجلسين . فكل تقسيم للسلطة اضعاف لها ومن المستحسن في مثل هذا الوضع ألا يكون البرلمان أقوى من السلطة التنفيذية .

#### ٢٤١ - ثانيا : الفصل مع التعاون :

إن الفصل بين السلطات في النظام البرلماني هو فصل غير تام ، بل هو فصل مع التعاون الوظيفي . فكل عضو لا يستقل بوظيفته تماما بل يشاركه

الآخر ولو في جزء يسير منها . فالحكومة تشارك في الوظيفة التشريعية باصدار التشريعات الثانوية والبرلمان يشارك في الوظيفة التنفيذية بوضع الميزانية . وهما يشتركان في نفس الوقت في بعض المجالات كوضع المعاهدات ورسم السياسة الخارجية : فالحكومة تفاوض وتقرّر والبرلمان يصدق ويقرّر .

والملاحظ أن الاختصاصات الواسعة التي يمنحها الدستور للحكومة انما يمنحها من الناحية الرسمية لرئيس الدولة ، فاذا كان الرئيس غير مسئول ، والقاعدة انه لا سلطة بلا مسئولية وحيث تكون المسئولية توجد السلطة ، اذا كانت هذه هي القاعدة فمن الذي يملك السلطة الفعلية ؟ هي الوزارة بغير شك حجر الزاوية في النظام البرلماني وهمزة الوصل بين البرلمان ورئيس الدولة . ومن المقرر أن الرئيس - وهو غير مسئول - لا يمكن أن يتمتع بسلطات فعلية ، وانه انما يزاوّل سلطته بواسطة وزرائه ولهذا فان اولامره يجب لنفاذها أن يوقع معه والى جانبه رئيس مجلس الوزراء والوزير المختص .

والوزراء في النظام البرلماني ليسوا مجرد موظفين اداريين ينفذون سياسة يرسمها لهم غيرهم ولكنهم رجال سياسة ، رجال أحزاب ، يعترف لهم بمهمة رسم السياسة ذاتها والاشراف على تنفيذها والدفاع عنها أمام البرلمان . ولهذا السبب ولتقوية التعاون بين السلطات فان هؤلاء الوزراء يمكن أن يختاروا من بين أعضاء البرلمان ، ويستمرّوا أعضاء فيه الى جانب منصب الوزارة ، فضلا عن أن لهم الحق في الدخول في أي من المجلسين ، وأن يسمّوا اذا طلبوا الكلام في أي لحظة ، وهذا كله ما لم يقرّر الدستور أو العرف غير ذلك . كما هو الحال في إنجلترا حيث لا يسمح للوزير بأن يدخل الا في المجلس الذي هو عضو فيه على أن يختار الوزير عضوا من المجلس الآخر ليمثله فيه ) .

والوزراء يكونون هيئة جماعية - هي مجلس الوزراء - ذات رئيس هو رئيس الوزراء أو الوزير الاول ، وهو يحتلّ دورا هاما في النظام البرلماني لانه هو الذي يساهم الى مدى بعيد في اختيار الوزراء وقد ينفرد بهذا دون رئيس الدولة اذا كانت له الاغلبية او الشخصية القوية التي تمكنه من ذلك . وله فضلا عن ذلك دور حاسم في رسم السياسة الخارجية والداخلية للوزارة ، ولهذا فان الاسئلة والامتجولات المتعلقة بهذه السياسة انما توجه اليه وحده



وإذا عرض هو الثقة بالوزارة من تلقاء نفسه أو إذا قرر البرلمان لسبب وراء عدم الثقة به فإن هذا معناه استقالة الوزارة كلها لأن استقالته هو انما تعنى استقالة الوزارة بأسرها .

هذه الوزارة - كهيئة جماعية - يجب أن يسودها أمران : الوحدة والاتساق من جهة ، والتضامن من جهة أخرى . أما الوحدة والاتساق فتعنى كلاهما أن تشكل الوزارة من أعضاء متفاهمين في المبادئ السياسية ينتمون إلى نفس الحزب ويدينون بنفس الفلسفة ويخضعون لسلطة رئيس واحد هو زعيمهم السياسى ، حينئذ يستقر النظام باستقرار السلطة التنفيذية فيه . أما إذا كانت الوزارة مشكلة من أحزاب مختلفة بينها تباين في البدا واختلاف في الاسس السياسية فانها تغدو غير ذات استقرار ويمكن أن تغير كل شهرين مرة كما كان الحال في فرنسا ذات الاربعة عشر حزبا في ظل الجمهورية الرابعة ( ١٩٤٦ - ١٩٥٨ ) .

أما التضامن فيعنى أن يكون الوزراء جميعا متضامنين في حمل المسؤولية عن القرارات التي صدرت من المجلس سواء في ذلك من أيدها ومن عارضها فالوزير يتضامن مع زملائه في المسؤولية حتى ولو كان غير موافق على قرارات المجلس أو سياسته ، وعليه ان اراد أن يخلى نفسه من هذه المسؤولية أن يقدم استقالته فوراً . ونظرا للأهمية الخاصة التي تتمتع بها الوزارة في النظام البرلماني فإن النظام نفسه يسمى بنظام حكومة الوزارة .

**٢٤٢ - ثالثا : التوازن بين السلطات :** ان النظام البرلماني نظام فصل مع التعاون بين السلطات : هذا التعاون لا يكون كاملا الا اذا تبعه توازن بين السلطات فيكون للبرلمان والحكومة قدر متساوى من الوسائل يؤثر به في الآخر : فالبرلمان أن يحرك المسؤولية للوزارية ، وللحكومة أن تحل البرلمان أو على الأقل المجلس الأدنى .

**٢٤٣ - ا : المسؤولية الوزارية :** ان رئيس الدولة غير مسئول ، ولا بد من هيئة تسال عن أعمال الحكومة أمام البرلمان ، هذه الهيئة هي الوزارة . أما نطاق مسؤولياتها فكل الاعمال السياسية التي تقوم بها أو يقوم بها رئيس الدولة وتغطيها فيها فتوقع معه وإلى جانبه . فالنظام البرلماني لا يمكن أن يقوم الا اذا سئلت الوزارة أمام البرلمان ، أما اذا قرر دستور ما

أن الوزراء لا يسألون الا أمام رئيس الدولة فان هذا الدستور لا يمكن ان يعد مطلقا أنه أخذ بالنظام البرلماني .

فالمسئولية الوزارية تتناول أول ما تتناول أعمال كل وزير على حدة : أوامره وتوجيهاته وسياسته الخاصة في وزارته وطريقة تنظيمة للمرافق العامة فيها ، فضلا عن ذلك فتتناول القدر المتعلق بأعمال وزارته في السياسة العامة للدولة . ويترتب على مسئولية الوزير وجوب توقيعه دائما الى جانب رئيس الدولة . فكل أعمال الرئيس لا تعد صحيحة قانونا الا اذا غطاها الوزير المختص وهذا ما لم يقرر الدستور غير ذلك بالنسبة لبعض الأعمال على سبيل الاستثناء . ولهذا فليس غريبا أن نرى دستور ١٩٢٣ وقد أقام النظام البرلماني في مصر ينص صراحة على أن أوامر الملك وتوجيهاته يجب لنفاذها أن يوقع عليها رئيس الوزراء والوزراء المختصون .

والمسئولية الوزارية بهذا الوضع فردية وتضامنية : فردية تحرك ضد وزير معين بالذات عن أعمال وزارته فقط ويكون من نتيجتها الاقتراع بعدم الثقة به وحده ، الامر الذي يؤدي الى استقالته ، وتضامنية تحرك ضد الوزارة كلها - ضد رئيس مجلس الوزراء - عن السياسة العامة للدولة ، وقد تؤدي في النهاية الى استقالة الوزارة بأسرها . والحدود بين المسئولية الفردية والتضامنية ليست دائما واضحة ، هذا فضلا عن أن رئيس الوزارة يستطيع أن يجعل من المسئولية الفردية مسئولية تضامنية باعلان تضامن الوزارة مع الوزير المختص على أساس أن سياسة هذا الوزير انما تمثل جزءا من السياسة العامة للوزارة بأسرها .

٢٤٤ - ولكن كيف تتحرك هذه المسئولية الوزارية ؟ قد تتحرك

بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر . بشكل مباشر عن طريق الاستجواب ، والاستجواب ليس سوى استفهام ينطوي على معنى الاتهام ، ويبدأ الامر فيه بكلمة من عضو البرلمان يبسط فيها أسس التقصير والاتهام ثم يرد عليه الوزير أو رئيس الوزراء ، ويأخذ المجلس كله بعد ذلك في مناقشة الموضوع وفي النهاية اما أن يقرر المجلس الانتقال الى جدول الأعمال وهذا ينطوي على حكم محايد ، واما أن يقرر شكر الوزير ، واما أن يقرر عدم الثقة به أو عدم الثقة بالوزارة كلها . وفي هذه الحالة يجب على هؤلاء أن يستقيلوا وإذا رفضوا فعلى رئيس الدولة أن يقيلهم الا اذا استجاب الى طلبهم وقرر حل

المجلس النيابي . وقد تحرك المسئولية الوزارية بشكل غير مباشر عن طريق رفض البرلمان للمشروعات الهامة للحكومة كمشروع الميزانية أو مشروعات القوانين الهامة أو المعاهدات . وفي هذه الحالة ليس هناك إلزام حتمي بالاستقالة على الوزراء أو الوزير المختص وإن كان الأمر يؤدي في معظم الأحيان إلى أن تعرض الوزارة صراحة مسألة الثقة بها فتضع البرلمان أمام مسئولياته . وجهها لوجه : أما أن ينحني ويوافق على المشروعات التي رفضها أو يقرر صراحة عدم الثقة . وفي كثير من الأحيان فإن الوزارة تتخذ من هذه الوسيلة التي أعدت أصلا للضغط عليها وسيلة تضغط هي بها على البرلمان ، فإن عرضها لمسألة الثقة وتهديدها بالاستقالة من شأنه في كثير من الأوقات - وخاصة في الأوقات الحرجة - أن يجعل البرلمان يتراجع عما أراد .

٢٤٥ - وإذا كان البرلمان يتكون من مجلسين هل يجوز تحريك المسئولية الوزارية أمام المجلس الأعلى ؟ إن الأمر يختلف بحسب ما إذا كان هناك نص صريح في الدستور ينظم هذه المسألة أم لا . فالدساتير التي نظمت هذه المسألة صراحة حرصت على تقرير هذا الحق للمجلس الأدنى دون المجلس الأعلى وهو ما فعله دستور سنة ١٩٢٣ في مصر عندما قال في المادة ٦٥ : إذا قرر مجلس النواب عدم الثقة بالوزارة وجب عليها أن تستقيل ، فإذا كان القرار خاصا بأحد الوزراء وجب عليه اعتزال الوزارة . وهذا المذهب إنما يتفق مع الاتجاه الذي يعطى المكانة الأولى في الحياة الوطنية للمجلس الأدنى .

ولكن ما الحل إذا لم يكن هناك نص صريح في الدستور ؟ يجب أن نفرق بادئ ذي بدء بين المجلس الأعلى الأرستقراطي والمجلس الأعلى الديمقراطي . المجلس الأرستقراطي لا جدال في أن المسئولية الوزارية لا تتحرك أمامه . لماذا ؟ لأننا لو قلنا بعكس ذلك فهذا يعني أن في استطاعته أن يطرد الوزارة المتمتعة بثقة المجلس الأدنى الممثل للشعب تمثيلا كاملا وهذا شيء لا يمكن التسليم به ، فالوزارة يجب أن يكون أمرها في يد المجلس الأدنى دون سواء .

أما إذا كان المجلس الأعلى ديمقراطيا لا أرستقراطيا فإن الحل يمكن أن يتغير : فهنا لا يمكن أن يقال إن المجلس الأدنى هو الذي يمثل الشعب لأن المجلس الأعلى الديمقراطي يجي أيضا عن طريق الانتخاب . ولذلك فإن الفقه

ينقسم هنا الى اتجاهين : اتجاه قوى يرى أن المسؤولية الوزارية لا تتحرك في هذه الحالة الا أمام المجلس الأدنى . وذلك على أساس ان تحريكها أمام المجلسين فيه زيادة لعدم الاستقرار الوزاري ، وعدم الاستقرار هو العيب الاول الذي يجب علاجه في النظام البرلماني . وعدم الاستقرار هذا يصل الى ذروته لو كان كل مجلس من هذين المجلسين له رأيه خاص . فالوزارة التي يرضى عنها مجلس النواب سيقيلها مجلس الشيوخ ، والتي ترضى مجلس الشيوخ سيقرر مجلس النواب عدم الثقة بها .

ولكن الاتجاه الآخر يرى مع ذلك الا بأس من تحريك المسؤولية الوزارية أمام المجلس الاعلى على أساس أن عدم الاستقرار هذا يمكن مداواته عن طريق الاحتكام الى الأمة وما تسفر عنه الانتخابات سوف يقره الجميع . ولكننا نرى أن حل البرلمان في كل مناسبة وتكرار اجراء الانتخابات عند كل خلاف بين المجلسين هو في ذاته أمر يزيد من عدم الاستقرار السياسي . فنحن نفضل الاتجاه الاول على الثاني .

٢٤٦ - ب : حق الحل : تنص الغالبية العظمى من الدساتير على تنظيم المسؤولية الوزارية وهي عادة تنص على عدم جواز تحريكها الا أمام المجلس الأدنى . وازاء ذلك كان لا بد - لكي نحافظ على التوازن بين السلطات - في النظام البرلماني - أن تعطى الوزارة سلاحا مقابلا لسلاح المسؤولية الوزارية والاقتراع بعدم الثقة ، وهذا السلاح المقابل هو حق الحل . وهو لا يستعمل الا ضد المجلس الذي تتحرك المسؤولية الوزارية أمامه . فاذا حدث أن قرر المجلس الأدنى - مجلس النواب مثلا - عدم الثقة بالوزارة فان الوزارة تخير بين أمرين : أما ان تستقيل ولما أن تطلب من رئيس الدولة حل المجلس والاحتكام الى الأمة في موضوع الخلاف . وهنا ينتقل زمام الموقف الى يد رئيس الدولة ، وعلى الرغم من عدم مسؤوليته فان الفصل في مثل هذا الامر يجعل له سلطة لا تتكر في ادارة شئون الدولة العليا . فعليه حينئذ أن يقوم بدور الحكم الحاسد فان رأى ان اتجاهات المجلس انما تتفق مع اتجاهات الأمة فانه يرفض الحل ويقبل الاستقالة وان رأى للعكس أمر بالحل . فاذا اعتنق المجلس الجديد نفس الراى الذى اعتنقه المجلس القديم فلا يجوز باى حال حل المجلس الجديد مرة أخرى لنفس

السبب • فالرأى الذى من أجله حل المجلس القديم يعد أنه رأى الأمة وبالتالي يجب الخضوع له •

والحل أما أن يكون حلا وزاريا أو حلا رئاسيا ، حلا وزاريا كالفرض السابق يسببه خلاف بين الوزارة والمجلس فمطلب الوزارة من الرئيس الحل • أما فى الحل الرئاسى فإن الوزارة تكون متمتعة بثقة البرلمان ولكنها تختلف مع رئيس الدولة فبدلا من أن ينحى الرئيس لرأيها يصدر أمره بإقالتها وبحل المجلس الذى يؤيدها • والحل الوزارى ان كان سهلا نان الحل الرئاسى بالغ الخطورة لأنه يعزى رئيس الدولة - مع أنه بطبيعة وضعه فى النظام البرلمانى يجب أن يجد من يغطيه دائما - ويجعل منه خصما مع انه يجب أن يكون دائما حكما • أما مركزه فيغدو مزعزا اذا ما جاءت الانتخابات على غير ما قدر ، وقد قام المارشال ماكهمون بحل مجلس النواب الفرنسى سنة ١٨٧٧ حلا رئاسيا بعد أن دفع برئيس الوزراء Jules Simon الى الاستقالة • ولما اجريت الانتخابات أسفرت عن تأييد الأمة لاتجاهات المجلس القديم فضعفت سلطة الرئيس ضعفا شديدا أدى به بعد ذلك الى الاستقالة من رئاسة الجمهورية •

٢٤٧ - والخلاصة ان النظام البرلمانى فى كيانه الأصلى يقوم على عناصر أربعة : برلمان منتخب من الشعب يملك سلطة فعلية فى التشريع ، ورئيس دولة غير مسئول سياسيا ، ووزارة مسئولة ، وحق الحل • ونلفت النظر الى اهمية العنصر الاول : البرلمان المنتخب الذى يملك سلطات فعلية فى التشريع ، فبغير هذا العنصر لا يمكن وصف النظام بأنه برلمانى أبدا • وقد صدرت فى مصر غير المستقلة عدة دساتير ( سنة ١٨٨٣ ، سنة ١٩١٣ ) كان الخديو فيها لا يملك سلطات فعلية فهو غير مسئول والوزارة هى المسئولة ( وقد أريد بذلك الحجر على سفه الخديو وتبذيره ، وقد نشأت القاعدة فى عهد الخديو اسماعيل المسرف الاكبر ) وتملك حق الحل ، حق حل الهيئة التشريعية التى لم يكن لها أى اختصاص جدى ، مثل هذه الدساتير لا يمكن أن توصف مطلقا بأنها أقامت نظاما ديمقراطيا برلمانيا وذلك لأن البرلمان لم يكن له سلطات فعلية فى التشريع ، ولم تكن الوزارة مسئولة أمامه (١) •

---

(١) أنظر « النظام الدستورى المصرى » للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى -  
الطبعة الاولى - ١٩٨٤ - ص ٦٨ وما بعدها •

## المبحث الثانى

### التطورات الحديثة في النظام البرلمانى (١)

٢٤٨ - نشأ النظام البرلمانى فى إنجلترا ومنها انتشر فى كثير من البلاد ذات النظام الملكى التى وجدت فيه حلا رائعا للمشكلة الدستورية الكبرى مشكلة توزيع السلطات والسيادة فى الدولة ، فهو يفسح لمثل الشعب فى البرلمان دورا كبيرا فى الحياة الدستورية ويقيد السلطة التنفيذية الامر الذى يرضى الشعوب التى تلج فى أن يعترف لها بالسيادة داخل الدولة . فليس غريبا إذن أن تأخذ به كل البلاد الملكية الدستورية فى أوربا كبلجيكا واليونان وإيطاليا والسويد والنرويج حتى عد البعض أنه يمثل النظام الأصلى للحكم فى أوروبا .

وباطراد الزمن وبقيام الحربين العالميتين الأولى والثانية بدأ النظام فى تطبيقه العملى يتشكل بأشكال مختلفة نتيجة للظروف السياسية الخاصة بكل دولة . فالنظام فى كيانه الأصلى يقوم على التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ولكن هذا التوازن إذا كان من السهل إيجاده نظريا فإن الأمر يغدو أقل سهولة إذا تعلق بالتطبيق العملى ، لأنه غالبا ما يحدث أن تسيطر إحدى السلطتين على الأخرى بل وربما كانت المصلحة الوطنية تقتضى فى بعض الأوقات هذه السيطرة . لذلك فقد رأينا التوازن يختل فى بعض البلاد لصالح الحكومة وفى البعض الآخر يختل لصالح البرلمان . فى الحالة الأولى يتجه النظام البرلمانى نحو نظام تركيز السلطات وفى الحالة الثانية يتجه نحو حكومة الجمعية .

٢٤٩ - التوازن يختل لصالح الحكومة : وقد حدث ذلك فى عدة بلاد وكان مرده فى كل بلد الى أسباب مختلفة : ففى فرنسا فى عهد الملك لوى فيليب ( ١٨٣٠ - ١٨٤٨ ) حاول البعض زيادة سلطاته وخاصة عندما تبنى الاتجاه المحافظ ونبذ الاتجاهات الاشتراكية ، وكانت حجتهم فى تقوية سلطات الملك « أن العرش ليس عبارة عن كرسى خالى » وبالتالي فإن صاحبه يجب أن يتمتع بسلطات واسعة . ولعل إيمان الملك بهذه النظرية هو الذى دعاه الى

Melot : L'évolution du régime parlementaire 1936.

(١)

Lawrence : La crise des gouvernements représentatifs et parlementaires dans les démocraties modernes.

تبني السياسة التي أكثرت من القلاقل والاضطرابات السياسية في فرنسا فأدت به في النهاية الى التنازل عن العرش . ونفس هذه النظرية تقريبا أراد لها البعض النجاح في مصر ، فتحت تأثيرها الذي دستور سنة ١٩٢٣ وتحت ظلها وضع دستور سنة ١٩٣٠ الذي تشبع بها فامعن يوسع في سلطات الملك الى حد بعيد .

٢٥٠ - أما المانيا فقد رأينا التوازن فيها يختل لصالح الحكومة وكان السبب في ذلك هو الدستور نفسه ، دستور فيمار ، الذي نظم السلطات في المانيا منذ الحرب الاولى الى قبيل انتصار هتلر وعلان الرايخ الثالث سنة ١٩٣٣ . هذا الدستور منح رئيس الدولة سلطات واسعة وجعله منتخبا من الشعب مباشرة وكان في استطاعته أن يقيل الوزارة ولو تمتعت بثقة البرلمان . ذلك لأن النظام في اساسه يفترض في الوزراء أن يكونوا متمتعين بثقة الرئيس قبل تمتعهم بثقة البرلمان ؛ فنتج عن ذلك ضعف الوزارة وضعف البرلمان معا . ضعف الوزارة لانها ملزمة بارضاء اتجاهين متضادين اتجاه الرئيس واتجاه البرلمان ، وضعف البرلمان نتيجة لكثرة استعمال الرئيس لحق الحل . لقد كان الدستور يهدف الى تقوية السلطة التنفيذية فضل السبيل الى الهدف لان تقوية هذه السلطة لا يكون بتقوية الرئيس بل بتقوية الوزارة ذاتها .

أما في إنجلترا فان النظام هناك يمكن أن يسمى بحق بنظام حكومة الوزارة . فالوزارة هي التي تقود البرلمان ومرد ذلك الى وضع الاحزاب الانجليزية ، فهناك حزبان فقط منظمان تنظيميا دقيقا ومثل هذا النظام يؤدي فعلا - على النحو الذي رأيناه من قبل الى الاستقرار السياسي وتقوية السلطة التنفيذية . فالحزبان أحدهما يحكم والآخر يتولى المعارضة . وزعماء الحزب الحاكم في مقعد الوزارة وأعضاؤه يكونون اغلبيّة مجلس العموم . فما يراه قادة الحزب يقره اعضاء الحزب ، اعنى ما تسراه الوزارة يقره مجلس العموم .

٢٥١ - التوازن يختل لصالح البرلمان : ولعل أوضح مثل في ذلك انما نجده في النظام الفرنسي . ففي عهد الجمهورية الثالثة ( ١٨٧٥ - ١٩٤٠ ) وعهد الجمهورية الرابعة التي قامت بعد نهاية الحرب الثانية

وانتهت سنة ١٩٥٨ كانت الكفة الراجعة دائما هي كفة البرلمان . ولعل  
السبب الاول في ذلك انما يرجع الى الاحزاب السياسية الاربعة عشر التي  
عاشت في الجمهورية الرابعة والتي يمكن أن نقول أن في كل منها عدة  
اتجاهات واحزاب صغيرة . فهذا الانقسام الحزبي أدى الى أن النائب  
لا يخوض المعركة الانتخابية مرشحا عن حزب معين وانما مرشحا عن  
اتجاه أو تحالف حزبي مكون من عدة أحزاب فاذا ما دخل البرلمان فانه لايسد  
زعيمًا أو حزبًا معينًا وانما يسند الوسط أو اليمين أو اليسار ، اليمين  
المتطرف، أو اليمين اليسارى . . الخ ويمكنه بالتالى أن يصوت لصالح حكومة  
معينة عند تكوينها ، وبعد أن تأخذ الحكومة في تنفيذ السياسة التي أقرها  
البرلمان وتستمر بعض الوقت ويحس النواب أنها قد حكمت بما  
فيه الكفاية يغيرون هم سياستهم ويطلبون من الحكومة أن تعدل  
عن السياسة القديمة فترفض فينحاز النواب الذين منحوها أصواتهم الى  
جانب المعارضة ومع أى استجواب تافه يقرر المجلس عدم الثقة بالحكومة  
فتسقط !!

وفي هذا الوضع تشويه تام لقواعد النظام البرلماني . فالمفروض فيه أن  
الحكومة هي التي تحكم والبرلمان يراقب ، هي التي ترسم السياسة العامة  
والبرلمان يقر ، فالامتحان انما يأتى منها . أما في النظام الفرنسى فان الذى  
حدث هو العكس فبدلا من أن تأتي الحكومة في المقدمة جاءت في الذيل (١) .  
وقد نتج عن كل ذلك عدم استقرار شديد . ففى عهد الجمهورية الثالثة ،  
وفي مدى ٦٥ عاما كان لدى فرنسا مائة وزارة ، وقد ازداد عدم الاستقرار  
الوزارى حدة في الجمهورية الرابعة أيضا الامر الذى أدى الى انهيارها  
١٩٥٨ لأن من أهم أسباب أزمة الانظمة الديمقراطية عدم الاستقرار الوزارى  
وما ينتج عنه من ضعف في الانتاج الوطنى .

ولقد كان الجنرال ديغول على حق وهو يصير على علاج ذلك كله في  
دستور الجمهورية الخامسة عام ١٩٥٨ .

---

(١) ديفرجيه : المرجع السابق  
لائمير : المطول .



## القسم الثاني

### النظرية العامة للدولة

#### في الديمقراطية الماركسية

٢٥٢ - اننا اذا أردنا أن نرسم الاطار العام للنظرية العامة للدولة في الديمقراطية الماركسية سوف نحس دون غناء :

- ان الدولة شيء غير مرغوب فيه على الاطلاق

- وانها ان ظلت قائمة حتى الآن فلأنها ضرورة مؤقتة تنتهي بالانتقال الى المرحلة النهائية ، مرحلة الشيوعية .

- وان الدين والاخلاق والقانون وكل الانظمة السياسية التي تحدد على أساس انها حقائق قائمة بذاتها ، هي في الحقيقة ليست كذلك . فهي مجرد ناتج لاساس اقتصادي معين . وهذا هو منطق « مادية التاريخ » أو « التفسير الاقتصادي للتاريخ » .

- وأما الدستور والقانون والفصل بين السلطات فليس لها في حماية الحرية نفس الدور الذي تجعله لها الديمقراطية الغربية .

- وفي نهاية المطاف فان جوهر الحرية في الديمقراطية الماركسية يختلف اختلافا اساسيا عن جوهر الحرية في الديمقراطية الغربية .

### الباب الأول

#### الدولة

شيء غير مرغوب فيه

٢٥٣ - الدولة ناتج للتناقضات بين طبقات لا يمكن التوفيق بينها :

اول ما يلاحظ في النظرية العامة للدولة هنا أن الماركسية ترسم لنفسها مجالا عالميا ، فهي تستهدف - في مبادئها الاولى - الانتشار حتى تغطي العالم بأسره . ومن هنا فانها تحاول في قواعدها المختلفة ازالة العقبات التي تقف في هذا السبيل ، ولذلك فانها تهوى بمعاولها على فكرة الدولة ، وتنظر بكراهية شديدة الى مبدأ القوميات وتحاول ما وسعها الجهد أن تقلل من ثقة الانسانية بالقومية والدولة . فتجعلها دائما مرتبطتين بالاستعمار .

فغير غريب إذن أن نرى لينين في مؤلفه عن « الدولة والثورة » ينعى على بعض الاشتراكيين تعصبهم المقيت « لدولهم » ، ويرى في الدولة نظاما لا يستحق الاحترام ، لان الحروب الاستعمارية كانت تستهدف استعباد بعض الدول لصالح الدول الأخرى (١) . وهو يتجاهل بذلك أن « الدولة » كدولة يمكن أن تكون دولة استعمارية ويمكن أن تكون دولة متحررة تحارب استغلال الفرد للفرد واستغلال الشعب للشعب . فالعيب ليس في نظام الدولة ، وليس في وجودها كدولة « ولكنه في الجادى الفكرية التي تبني عليها سياستها .

٢٥٤ - وإذا أردنا أن نعرض بالتفصيل للآراء الماركسية في هذا الموضوع فأننا فنوه - بادىء ذى بدء - بما قاله لينين في صدر كتابه عن « الدولة والثورة » ، فقد بدأ لينين ذلك المؤلف وهو يندد بأولئك الذين يتلقون كتابات الشيوعيين بحملة ضارية من الكراهية والتزييف ، فيمعنون في تزييف هذه الكتابات ليسهل عليهم بعد ذلك تنفيذها (٢) . ولذلك فأننا قد حرصنا - في مؤلفنا هذا - حرصا بالغا على عرض الآراء الماركسية عرضا أميناً دقيقاً ، بل وتوخينا أن تكون هذه الآراء بنفس التعبيرات الواردة في المؤلفات الماركسية وهدفنا من ذلك كله أن نقيم هذه الآراء التقييم الأمين الذى يتفق مع فكرنا الاشتراكي ، فهو لا يعرف التعصب ، وهو فكر لا يعرف الجبن أيضا .

٢٥٥ - ان هجوم الماركسيين على فكرة الدولة بدا واضحا في كتابات انجلز وماركس . فالدولة عند انجلز ليست سوى ناتج للمجتمع في مرحلة معينة من نموه ، انها اعتراف بأن هذا المجتمع قد دخل في تناقض مع نفسه لا يحل ، وأنه قد انطوى على تعارضات لا يمكن التوفيق بينها . ولكي تنجح الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتعارضة في ألا تصفى نفسها فإنها قد دخلت مع المجتمع في صراع عقيم ، فانبعثت الحاجة الى وجود سلطة وضعت في الظاهر فوق المجتمع وكان يجب عليها أن تحل هذا النزاع ، وتبقيه دائما في نطاق النظام . وهذه السلطة التي ولدت من المجتمع ووضعت

---

Lenine : L'Etat et la révolution, OEuvres choisies, Moscou (١)  
p. 331.

Lenine : op. cit. p. 333.

فوقه ، وأصبحت في كل يوم غريبة عنه بشكل أكثر من اليوم السابق ،  
انها الدولة (١) .

وقد تولى لينين شرح هذا الرأي فأوضح أن الدولة ناتج ومظهر  
للتناقضات التي لا تحل بين الطبقات . فالدولة قد نشأت في الوقت الذي  
استحال فيه التوفيق بين هذه التناقضات ، وفصلا عن ذلك فإن وجود الدولة  
- في حد ذاته - يثبت أن هذه التناقضات القائمة بين الطبقات لا يمكن  
التوفيق بينها .

فالدولة - عند ماركس - ما كان يمكن أن تنشأ أو تبقى إذا كان  
التوفيق بين الطبقات ممكنا . فالدولة لم توجد للقيام بمهمة التوفيق بين  
الطبقات ، وإنما هي أداة سيطرة في يد طبقة واحدة ، تملكها لتكون أداة قسر  
تسلطها على طبقة أخرى . ولكي يتأكد هذا القسر وتلك السيطرة فإن ثمة  
نظام خلق ليجمع لهما صفة للشرعية ، فهو بطبيعة الحال لا يهدف إلى  
التوفيق بين الطبقات وإنما إلى فرض سيطرة طبقة على طبقة أخرى .

ولذلك فإن لينين يندد بالرأي « البورجوازي » الذي يبيح بعض  
الساسات البورجوازيين الذين يرون أن « النظام » هو على وجه التحديد  
محاولة التوفيق بين الطبقات وليس فرض سيطرة طبقة على طبقة أخرى .  
فهذا الرأي - عند لينين - لا يسمح بتوفير اسلحة المعركة للطبقات التي تعاني  
الاضطهاد ولتتمكن من انزال الهزيمة بمضطهديها .

وعندما عرضت مشكلة الدولة على بساط البحث - غداة الثورة في  
روسيا سنة ١٩١٧ حاول المنشفيك (١) ، والاشتراكيون الثوريون أن

---

Lenine : L'Etat et la Révolution, oeuvres choisies, t. 2, p. 334 (١١)  
( Edition en langues étrangères, Moscou. )

(٢) المنشفيك كلمة روسية تعني أصحاب الأقلية . وهي تعكس خلافا  
حدث بين أعضاء حزب العمال الاشتراكي حول ضرورة استخدام العنف  
لتحقيق أهداف الحزب . وكانت الأغلبية وعلى رأسها لينين ترى ضرورة  
استخدام العنف ، وكانت الأقلية تميل إلى الأخذ بالوسائل السلمية واتباع  
مبدأ التدرج . ومن هنا فقد حمل لينين وأتباعه اسم المنشفيك ( أي أصحاب  
الأغلبية ) وحمل معارضوه اسم المنشفيك ( أي أصحاب الأقلية ) . انظر  
الدكتور عبد الحميد متولى : القانون الدستوري والأنظمة السياسية -  
الطبعة الثانية ص ٤١١ الهامش .

ياخذوا « بالنظرية البورجوازية » السابقة ، فتصوروا الدولة وكأنها أداة توفيق بين الطبقات ، فغابت عنهم بذلك الحقيقة الواضحة التي ترى في الدولة أداة سيطرة لطبقة واحدة ، وأن هذه الطبقة لا يمكن أن تتصلح مع نقيضها الذي يتمثل في الطبقة الأخرى .

### ٢٥٦ - الدولة أداة استغلال للطبقة المتهورة :

إن الدولة التي ولدت مع الحاجة إلى الحد من التعارضات بين الطبقات، قد شهدت أيضا الصراع بين الطبقات . ومن ثم فقد أصبحت كقاعدة عامة دولة الطبقة الأقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصاديا التي أصبحت بفضل هذه السيطرة الاقتصادية مهيمنة أيضا من الناحية السياسية . ومن ثم فقد أصبح لديها العديد من الوسائل التي تعينها في استغلال الطبقة المتهورة ، ومن هذه الوسائل سلطة الدولة .

ولم تكن دولة الحضارات القديمة - في روما وأثينا مثلا - أو الدولة لاقطاعية هي التي تتفرد بهذا الطابع فتكون أداة سيطرة على العبيد ، ورقيق الأرض ، وإنما تشاركهما في المضمار دولة النظام النيابي الديمقراطي التي وجدت مع العصر الحديث . فقد كانت هي الأخرى أداة استغلال يسلطه رأس المال على العمال . وهذا لا يمنع من أن هنالك فترات معينة كان التوازن فيها بين الطبقات المتصارعة قد بلغ حدا جعل سلطة الدولة لا تميل إلى أي طبقة ، فكانت محايدة إزاءهما كلها . ومن ذلك دولة الملكية المطلقة التي عرفها القرنان السابع عشر والثامن عشر ، ودولة الأمبراطورية الأولى والثانية في فرنسا ، وألمانيا في عهد بسمارك .

هكذا عبر تروتسكي عن رأي الماركسيين في هذا الموضوع (١) .

### ٢٥٧ - الدولة الديمقراطية أيضا أداة استغلال :

ولكن إذا كانت الدولة الاستبدادية يمكن اعتبارها أداة استغلال فكيف يمكن اعتبار الدولة الديمقراطية كذلك ؟ أنها تقوم على مبدأ الاقتراع العام ، على أساس منح حق الانتخاب لكل مواطن ، أنها تشرك الناخبين في مزاوله السلطة فكيف يقال بعد ذلك إن هذه السلطة أداة استغلال ؟ .

لقد عرض انجلز لهذه النقطة • فوصف حق الاقتراع العام أيضا بأنه أداة سيطرة تمكن للطبقة البورجوازية • وكل ما يمكن أن نستفيد منه انه يصلح كمقياس يعبر عن نزوج الطبقة العاملة • فليس هنالك ما ينتظر منه أكثر من ذلك •

فالماركسيون في ذلك لا يسلمون بالرأى الذى يرى في الاقتراع العام شيئاً يعبر عن ارادة أغلبية العمال ويضمن تنفيذا • فالدولة الحالية - عند انجلز - لا يمكن أن تحقق ارادة الطبقة العاملة (١) •

#### ٢٥٨ - الدولة عقبة في سبيل الإنتاج :

فالدولة عند انجلز لم توجد منذ الازل ، وليس أدل على ذلك من أن هنالك مجتمعات استطاعت أن تسير من غير أن يكون لديها فكرة واضحة عن الدولة أو سلطة الدولة • فالدولة لم تنشأ الا في مرحلة معينة من التطور الاقتصادى ارتبطت بتقسيم المجتمع الى طبقات ، الامر الذى جعل من الدولة احدى الضرورات • ونحن الآن نقتررب بخطوات سريعة نحو مرحلة من نمو الإنتاج نرى فيها أن الطبقات ليست ضرورية ، بل وانها تمثل عقبة في سبيل الإنتاج • وهذه الطبقات سوف تسقط لا محالة ، وسوف تسقط الدولة معها حتماً وسوف يقوم المجتمع بتنظيم الإنتاج على أساس من الاشتراك الحر المتساوى بين المنتجين ، ومن ثم فانه سيضع أداة الدولة كلها في متحف الآثار التاريخية (٢) •

#### ٢٥٩ - نقد وتحليل : الماركسية تبالغ في عدائها لفكرة الدولة :

ان الماركسية يعيها في هذا المجال - ككل المجالات التى تصدت للكتابة فيها - انها تكتشف حقيقة جزئية « أى جزءاً من الحقيقة فقط ، ثم تحاول أن تعدده ليكون الحقيقة كلها • وهى في هذا السعى تكسره الأمور اكراها شديداً حتى تكفى بالحيز المقدر لها في البناء الفكرى الذى أرادت لها الماركسية أن توجد فيه •

انه منهج واحد يستعمل في شتى المجالات : القاء الضرء على حقيقة واحدة ، ثم اخضاع الحقائق الكبرى للباقية لقدر كبير من التبسيط

### والتعميم (١) .

فانجز مثلا يرى ان الدولة قد نشأت عندما وجدت تناقضات لا تحل بين الطبقات ، فنشأة الدولة عنده مرتبطة بنشأة الطبقات . ومثل هذا الرأي لا يمكن التسليم به وخاصة اذا ما اضيف اليه رأى ماركس من ان الدولة لا يمكن ان تنشأ او تبقى اذا كان التوفيق بين الطبقات ممكنا . فالحقيقة في هذا الشأن ان نشأة الدولة لم يكن مرتبطا على الاطلاق بنظام الطبقات ، وانما كان استجابة طبيعية لظروف الحياة الانسانية ذاتها . فالبشر اذا تعددوا في مكان واحد أحسوا بحاجتهم الشديدة الى السلطة . فهم يريدون الحرية ليسعوا في ظلها الى تحقيق مطالب الحياة ، وحرية الفرد يجب ألا تتعارض مع حرية الفرد الآخر ، ولذلك يجب أن تكون هناك قواعد - توضع عن طريق العرف - تنظم ذلك ، هذه القواعد لابد ان تسهر على تطبيقها سلطة تكفل لها الاحترام . فالحرية تتطلب النظام ، والنظام لا يقوم الا في ظل السلطة . فالسلطة في المجتمع مرتبطة أبعد الارتباط بالحرية والنظام .

فالدولة لم تنشأ مع الطبقات ، وانما نشأت كطور اجتماعي لظاهرة السلطة ، هذه الظاهرة التي نشأت بدورها كضرورة حتمية تقتضيها الحياة البشرية وتجمع البشر في مكان واحد . فالسلطة لم تنشأ في البداية ، والدولة لم تنشأ بعد ذلك ، لوجود تناقضات بين الطبقات ، وانما لوجود تعارض بين الحرية المطلقة للفرد والحرية المطلقة لآخيه الامر الذي حتم وضع حدود لحرية كل منهما ليتسنى للآخر التمتع بحريته .

اما عن اصل نشأة الدولة ، فاننا نعتمد فيه على ما يقوله علماء الاجتماع من أن أقدم صورة للوحدة السياسية انما نجدها في العشيرة التوتومية . هذه العشيرة التي كان أفرادها يؤمنون بانهم ينتسبون الى توتم واحد : عبارة عن حيوان أو نبات أو جماد حلت فيه قوة عليا مقدسة . وكانت هذه العشائر التوتومية تعيش في عصور ما قبل التاريخ ، يتميز نظامهم السياسي والاجتماعي بشيوعية تامة في المال والجنس كانت عندهم تمثل المساواة التامة بين الافراد . وكانت ظاهرة السلطة مع ذلك تبعو

واضحة بينهم ، وكان يزاولها شيوخ العشيرة يجتمعون في مجلس واحد ليجدروا شئونها وأموالها . -

كانت هذه العشائر بمثابة الخلية الأولى في نظام الدولة . وقد حدث أن تجمعت العشائر بعد ذلك وتجاورت فكان من الطبيعي والحتمى أن تظهر السلطة لتحكم مصالحها المتعارضة ، فاعترف بها لأقوى رؤساء هذه العشائر وانضمت العشائر التي تنقسم إلى أصل واحد واتحدت فتكونت القبيلة ، وظهرت السلطة فيها أيضا يزاولها شيخ القبيلة . وكان حتميا أن يحدث التطور الذي تجتمع فيه القبائل وتستقر معا على بقعة معينة من الأرض ، وهنا تنشأ الدولة ، ويعترف بالسلطة لأقوى شيخ من شيوخ القبائل الذي يغدو بحكم التطور ملكا (١) .

فالدولة لم تنشأ مع ظهور التناقضات بين الطبقات ، وإنما نشأت لحل التعارض بين مصالح الأفراد الذين يعيشون معا في مجتمع واحد . ولذلك فإننا لا يمكن أن نسلم بما يقوله أنجلز من الدولة ستسقط بسقوط الطبقات . إن الدولة - كتطور حديث لظاهرة السلطة - لن تسقط إلا بسقوط الحياة البشرية في مجتمع متعدد الأفراد .

٣٦٠ - ويلفت النظر بعد ذلك ما يقوله ماركس من أن الدولة ما كان يمكن أن تنشأ أو تبقى إذا كان التوفيق بين الطبقات ممكنا ، وأن الدولة لا يمكن أن تكون أداة للتوفيق بين الطبقات . والحقيقة أن مثل هذا القول غريب وعجيب : فلماذا لا تكون الدولة أداة للتوفيق بين الطبقات إذا أمكن إيجاد توازن في القوى يسمح بذلك ؟ وإذا كان التوفيق بين الطبقات أمرا غير ممكن ، لم تستطع البشرية أن تصل إليه منذ الدولة المصرية القديمة في عهد الفراعنة ، فكيف أمكن للبشرية أن تعيش أغلبية شعوبها أسيرة تحكم الأقلية وأن تستمر هذه العبودية لأكثر من عشرين قرنا ؟ إن أقدم الدول هي الدولة المصرية القديمة ، والدولة عند ماركس ما كان يمكن أن تنشأ أو تظل من ذلك الحين إلا لأن التوفيق بين الطبقات أمرا غير ممكن ، والدولة عنده هي

---

Duverger : Droit constitutionnel et instit. polit. p.58 et ss. (١)

Burdeau : Dr. constitutionnel et instit. polit. p. 8 et ss.

أداة قسر في يد طبقة ولا يمكن أن تكون إلا كذلك ، فكيف احتملت البشرية نظام العبودية والتسلط ابتداء من دولة الفراعنة حتى الآن ؟

ان النظرية التي تقول ان الدولة يمكن أن تكون أداة لتوفيق بين الطبقات هي نظرية صائبة بلاشك . فالدولة يمكن أن تكون أداة تسلط لطبقة على سائر الطبقات الأخرى ، ويمكن أن تكون أداة لتوفيق بين الطبقات . وقد اعترف ماركس نفسه بان التوازن بين الطبقات المتعارضة قد بلغ في بعض الفترات حدا أصبحت السلطة معه محايدة . فالحديث دليل الامكان - على حد تعبير علماء الاصول - فمادام أن هذا الامر قد حدث فعلا فهو إذن أمر ممكن . فلماذا إذن أنكروا البولشفيك - على المنشفيك - أن تكون الدولة أداة لتوفيق بين الطبقات ؟ ان العيب ليس في فكرة الدولة وإنما في اخضاع حقائق الحياة لنظرة خاصة تخفيها أو تظهرها بشكل جزئي .

٣٦١ - وإذا كانت الماركسية في الآراء السابقة قد أخطأها التوفيق ، فلاشك أنها قد وفقت في إبراز بعض الحقائق . فالدولة يمكن أن تكون أداة استغلال للطبقة المهيمنة ، أقول يمكن ولا يجب ، ذلك أن الطبقة الأقوى اقتصاديا تستطيع أن تتسلل إلى سلطة الدولة فتغزوها ، وتستعملها - بعد أن تستولي عليها - لتكون أداة تحافظ بها على تسلطها إزاء الطبقات الأخرى . وان الثورات المختلفة ، وكتابات المفكرين الأحرار في شئ العصور ، إنما تهدف إلى محاربة مثل هذا التسلط والاعتراف بالسلطة للشعب لا لقلّة من الأقوياء فيه .

وأما ما قاله أنجلز - من أن حق الاقتراع العام هو أداة سيطرة تمكن للطبقة البورجوازية - فهو قول صحيح إلى حد ما . فالأقتراع العام هو منح حق الانتخاب لسائر المواطنين دون تقييد بشرط مال أو شهادة دراسية معينة أو ميلاد في طبقة اجتماعية بالذات . فهذه الشروط الثلاثة بالذات شروط كريمة إذا دخل أحدها على حق الانتخاب حوله إلى « انتخاب مقيد » أو اقتراع مقيد ، وأما اشتراط أى شرط آخر سواء من حيث السن أو الجنسية فهي شروط تتفق مع الاقتراع العام .

وقد كان مبدأ الاقتراع العام أمنية جاهلت من أجلها الشعوب كثيرا ، فالثورة الفرنسية الكبرى مثلا - سنة ١٧٨٩ - قد أخذت بمبدأ الاقتراع



المقيد بشرط مال ، وظل الشعب الفرنسى طويلا يكافح فى سبيل الاقتراع العام ، بل أن لويس نابليون قد استغل هذا المطلب لجعله شعارا له وسنادا للامبراطورية الثانية .

ومع الاهمية الكبرى التى تعلقها الشعوب على الاقتراع العام ، فانه بمفرده لا يكفى لتحقيق الديمقراطية الحقّة والحرية الحقّة . ذلك أن من المسلمات الآن أن التمتع الفعلى بحق الانتخاب وحق الترشيح لقاعد البرلمان يستلزمان ظروفًا اقتصادية ملائمة ، فاذا انتفت هذه الظروف فان مبدأ الاقتراع العام (على الرغم من التسليم به وتقريره تشريعا ) لا يستطيع وحده أن ينهض ليحقق الحرية الحقّة وينهى استغلال الانسان للانسان . فهو لا يعد فى جميع البلاد اداة سيطرة فى يد الطبقة المستغلة - كما يقول انجلز - وانما الصحيح أن يقال انه لا يصلح وحده ليكون اداة تحرر وانهاء استغلال الانسان للانسان .

## الباب الثاني

### الدولة ضرورة مؤقتة

#### ٢٦٢ - الدولة عند ماركس تمر بمرحلتين :

تختلف النظرية العامة للدولة عند ماركس عن مثيلتها في الديمقراطية الغربية . وهذا الاختلاف لا يتناول الجزيئات فحسب بل يمتد الى الاصول العامة المتصلة بأعماق النظام السياسى وجذوره الاولى . وهذا الوضع سيكون له اثره البالغ في تحديده لضمون الحرية ، وفي كيفية حل قضية التناقض بينها وبين السلطة ، بل وفي تحديد أنظمة السلطة ذاتها .

فالدولة عند ماركس تمر بمرحلتين :

- مرحلة دنيا ، أو مرحلة تمهيدية ، هي مرحلة دكتاتورية البروليتاريا
- ومرحلة عليا ، أو مرحلة نهائية ، وهي مرحلة الشيوعية وزوال الدولة .

#### ٢٦٣ - المرحلة الاولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا :

هذه المرحلة مرحلة تمهيدية يتم فيها القضاء على النظام الرأسمالى ، بقيمه ومثله وعاداته ، وبوجود بين المجتمع للرأسمالى والمجتمع الشيوعى فترة تحول ثورى من الاول الى لثانى ، ويقابل هذه الفترة فترة انتقال سياسى ، لاتكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية لطبقة البروليتاريا « (١) » . وهذا الوضع له عند ماركس ما يبرره ، ذلك أن البروليتاريا لكي تحرر نفسها يجب أن تنجح في الحاق الهزيمة بالبورجوازية وغزو للسلطة السياسية واقامة دكتاتورية ثورية .

وفي هذه المرحلة يتم القضاء على النظام الرأسمالى بكل قيمة وعاداته ومثله سواء منها القانونية أو الفلسفية أو الدينية أو الادبية أو الفنية . ان كل هذه للقيم يجب أن تصفى بقوة وحزم ، وان عناية خاصة يجب أن توجه الى الدين .

أن الدين يجب أن يسحق بلا هوادة وبلا رحمة ، ويقضى عليه قضاء لا رجعة فيه .

وفي رأى لينين فإن هذا الوضع لا يتعارض مع الديمقراطية . وهو على أى حال خير من أوضاع المجتمع الرأسمالى . فهذا المجتمع إذا أتمام ديمقراطية فأنها تكون فى الحقيقة ديمقراطية الاقلية ، ديمقراطية الذين يملكون ، ديمقراطية الاغنياء وحدهم . والحرية نفسها ستكون كما كانت فى اليونان القديمة حرية للمالكي العبيد وحدهم . وهذه الاوضاع مضافا اليها ظروف الاستغلال الرأسمالى تجعل العمال مكبلين بقيود الحاجة والفقر الى حد أنهم يزهدون فى هذه الديمقراطية ، ويزهدون فى السياسة القائمة عليها . وهكذا فإن أغلبية المواطنين تجد نفسها فى الظروف العادية وقد استبعدت من الحياة السياسية .

فالديمقراطية فى المجتمع الرأسمالى هى ديمقراطية الاقلية ، ولكى يتم القضاء على هذه الديمقراطية وتقوم الديمقراطية الحقيقية فإن الامر يتطلب فترة انتقال تحكمها دكتاتورية البروليتاريا . وهذه الدكتاتورية ستضع - بغير شك - مجموعة من القيود على حرية الرأسماليين ، أولئك الطفلة المستبحين الذين يجب أن يتم القضاء عليهم لتتخلص البشرية من عبودية رأس المال . فهدف هذه المرحلة هو تحطيم مقاومة هؤلاء الطفلة ، وسحق قواهم . وحيث يوجد هذا الوضع « فلا توجد حرية أو ديمقراطية » (١) .

هكذا قال لينين فى مؤلفه عن « الدولة والثورة » ، وهو ما عبر عنه انجلز بعبارة أخرى فقال : « ان الدولة ليست سوى نظام مؤقت يجبر الانسان على الاستعانة به فى النضال والثورة ، ليسحق خصوم هذه الثورة . انه من غير المعقول أن نتحدث عن دولة شعبية حرة . فان البروليتاريا اذا كانت فى حاجة الى الدولة ، فان ذلك لا يكون من أجل الحرية » وانما من أجل سحق اعداء الحرية . وفى اليوم الذى يكون فيه ممكنا أن نتكلم عن الحرية فان الدولة تنتهى من الوجود كدولة » (٢) .

٣٦٤ - فالدولة اذن ستبقى فى هذه المرحلة ، وسوف تكون دولة قسر ولكره ، تسحق البورجوازية وقيمها المختلفة بلا هوادة . ومع ذلك فان

Lenine : L'Etat et la révolution: op. cit. p. 412.

(١)

Engels : Lettre à Bebel, ed. soc. p. 48.

(٢)

الماركسيين يرون فيها شيئا يختلف عن دولة النظام الرأسمالي التي قد تزاوُل مثل هذا القسر والاكراه .

فالقسر هنا يزاوُل ضد الاقلية المستغلة ، تزاوُلُه الاغلبية التي عانت كثيرا من الاستغلال . والدولة هنا ليست هي الدولة التي نعرفها ، لان القهر الذي تزاوُلُه ضد الاقلية سهل وطبيعي ، ويكلف من الدماء قدرا اقل بكثير من تلك التي تسيل عند القضاء على ثورة العبيد ، ورفيق الارض ، والكاخين . فالمستغلون - في سعيهم لقهر الكاخين - يحتاجون الى اداة معقدة وضخمة ، ولكن البروليتاريا في قهرها للمستغلين لا تحتاج الى مثل هذه الاداة . ان اداة بسيطة تكفي للقيام بهذه المهمة (١) .

ان دولة هذه المرحلة - رغم ما فيها من دكتاتورية البروليتاريا - ستكون دولة ديمقراطية بشكل جديد للديمقراطية « وستكون دكتاتورية بشكل جديد للدكتاتورية » . انها ديمقراطية لصالح البروليتاريا والذين لا يملكون ، دكتاتورية ضد البورجوازية . اما دولة المجتمع الرأسمالي فانها رغم تعدد اشكالها تحمل جوهرها واحدا لا يتغير : انها دكتاتورية لصالح البورجوازية وحدها .

٢٦٥ - ولكي يكتمل الاطار الذي تتحرك فيه فكرة الحرية في هذه الفترة ، فاننا يجب أن نعرض لنظام الانتاج فيها . فان الماركسيين يطلقون في هذه المرحلة شعار « أن لكل حسب عمله » . ولكي يصل المجتمع الى المرحلة الثانية التي يطبق فيها مبدأ « أن لكل حسب حاجته » ، فانه يجب أن يقوم بأعظم ثورة صناعية في العصر الحديث . ويجب أن تزداد الصناعة وتنمو وتزدهر .

والصناعة في هذه المرحلة تنظم على الاسس الرأسمالية نفسها ، ولكن مع مراعاة مبادئ المجتمع الماركسي الجديد ، وعلى حد تعبير لينين فان « الصناعة الكبيرة يجب أن تنظم مع مراعاة خبرة العمال للطويلة ومع فرض نظام صارم ، نظام من حديد » . فالدولة يجب أن تستعين في هذه المرحلة بكل الانتصارات العلمية الثمينة التي حققتها العلم والتكنولوجيا في مجال

الصناعة - في أى بلد من بلاد العالم حتى الرأسمالية منها - وإن تحقيق الاشتراكية رهين بمدى نجاح الحولة في الاستفادة من نظام الادارة السوفيتية والتقدم الحديث للرأسمالية في نفس الوقت (١) .

ولكن ألا يوجد تعارض بين تطبيق مبادئ النظام الرأسمالى في التنظيم الصناعى ومحاربة هذا النظام وتقويض أركانه في نفس الوقت ؟ يجيب الماركسيون على هذا التساؤل بالنفى البات ، فالصناعة في المجتمع الرأسمالى تستهدف الربح وحده ، بينما هي مع الماركسيين تستهدف رفاهية الفرد ، فهي وإن كانت وسيلة للاستغلال في الحالة الاولى فانها تصبح وسيلة لتحرير الانسان في الحالة الثانية .

فيجب إذن أن يعمل المجتمع بقوة وصرامة وحزم حتى يتحقق الانتاج الغزير (٢) ، ويستطيع المجتمع أن ينتقل من الملكية الجماعية لاموال الانتاج الى الملكية الجماعية لاموال الاستهلاك أيضا .

### ٢٦٦ - نقد وتحليل : قضية التناقض بين السلطة والحرية حلت لصالح السلطة وحدها :

ان الماركسية يعيها دائما أنها تكتشف جزءا من الحقيقة فاذا بها تتصور أنها الحقيقة بأسرها . أنها تنجح في أن تركز الضياء على نقطة هامة ، ولكنها لا تلبث أن تتعامى عن النقاط الأخرى . لقد فعلت بذلك ما عابته على المذاهب الاشتراكية التي سبقتها ، فقد نسبت الى تلك المذاهب أنها وضعت تنظيما للمجتمع من واقع الخيال وحاولت أن تفرضه على الواقع ، وهو بالضبط ما فعلته الماركسية . انها تحاول دائما أن تكره الحقائق اكراها يسمح بضغطها في الحيز المحدد لها في البناء الفكرى الذى أريد له أن يكون متناسقا .

وهذه الاوضاع تظهر بوضوح شديد اذا نحن ناقشنا موقع الحرية في نظرية الدولة في هذه المرحلة .

أولا - لقد جعلت الماركسية للحرية تصورا اقتصاديا بحتا ، فواجهت به جانبا واحدا من المشكلة وعجزت عن مواجهة الجانب الآخر . لقد نسيت

---

Lenine L'Etat et la révolution. op. cit. p. 388.

(١)

Marx : Critique du programme de Gotha éd. soc. p. 25.

(٢)

تماما أن الحرية أيضا جانبا سياسيا وقانونيا يتطلب حمايتها ليس فقط من استبداد رأس المال وإنما أيضا من استبداد الجهاز القائم على سلطة الدولة . وقد ترتب على هذا التصور في التصوير أن تحرر الفرد من استغلال رأس المال ولكنه ترك وحيدا في مواجهة دكتاتورية البروليتاريا .

**ثانيا -** لقد خيل لائمة الماركسيين وهم يخططون لمذهبهم أن الدولة هذه ليست هي الدولة التي نعرفها ، ليست دولة للنظام الرأسمالي ، وإنما في أدايتها للبيروقراطية ليست بالدولة المعروفة هناك . ولكن الحقيقة أنها أصبحت في هذه الناحية أشد قسوة ورهبة من دولة النظام الرأسمالي . وقد نتج هذا الوضع بصفة خاصة عندما ربط الماركسيون بين جهاز الدولة والعمل على إنهاء التطويق الرأسمالي الذي يحيط بالدولة الماركسية ، فكلما ظل هذا التطويق قائما كلما كانت الحاجة أشد الى الإبقاء على جهاز الدولة وتقويته بصفة مستمرة

**ثالثا -** ان قضية التناقض بين السلطة والحرية قد حلت لصالح السلطة وحدها . فالسلطة لها الغلبة دائما . أنها سلطة مطلقة ، ثورية ، تتمتع بأكبر قدر ممكن من القوة والعنف والشدّة . وإزاء هذه السلطة - بهذه الاوصاف - ليس هنالك ضمان لاحد . ان أى مواطن يمكن أن يوصف بأنه بورجوازي وأى خطأ يمكن أن يوصف بأنه تاييد للرأسمالية ، وأى تهمة - في ظل هذه الاوضاع - يمكن أن تؤدى بصاحبها الى الموت مهما كانت الادلة القائمة عليها ضعيفة .

**رابعا -** لقد أثبتت التجربة في عهد ستالين هذه الحقائق . فلقد ثبت طوال هذا العهد ولفترة أطول من ربع قرن أن السلطة هي دائما السلطة ، وأن الحرية إذا أرادت أن تقوم في ظلها يجب أن يكون لها ضماناتها الخاصة . وقد اعترف الفقهاء السوفييت أنفسهم بأن « رجال البوليس السياسى قد زرعوا التحكم ، واستخدموا اجراءات يحرمها القانون ، وزيّفوا الوثائق بقصد اتهام أشخاص أبرياء تماما بأخطر الجرائم ضد الدولة » (١) . ورجال البوليس هؤلاء ، لم يكونوا كلهم بالضرورة أعداء للشيوعية وإنما كان من بينهم انتهازيون وبيروقراطيون لا يعنون كثيرا بمصالح الدولة أو العدالة ، .

Herbert Marcuse : Soviet Marxism p. 50 et ss.

(١)

(١) الدكتور محمد عصفور : الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي :

بل لقد سجل هذه الحقيقة رئيس لجنة أمن الدولة نفسه اذ نشر في البرافدا يقول « لقد تسلسل الى منظمات البوليس السياسى محرضون ووصوليون بدون مبادئ » (١) .

### ٣٦٧ - تقرير خروشوف :

وان احدا لن يستطيع أن يصور تجربة الحرية في ظل دكتاتورية البروليتاريا - طوال عهد ستالين - أكثر من خروشوف نفسه في تقريره الذى قدمه في جلسة مغلقة الى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى في ٢٥ فبراير ١٩٥٦ .

فقد جاء في ذلك التقرير : ان عيدا من العاملين في الحزب وفي مجالس السوفيت وفي حقل الاقتصاد ، قد عوملوا في عامى ٣٧ - ١٩٣٨ كاعدا ولم يكونوا أبدا - في حقيقتهم - من الأعداء أو المخربين أو الجواسيس ، وانما من الشيوعيين الشرفاء . لقد اتهموا بهذه الاتهام ، فعجزوا عن تحمل التعذيب الوحشى لفترة طويلة ، فاعترفوا على أنفسهم بناء على أوامر قاضى التحقيق . . . . . وقد ترتب على هذه الاوضاع أن ٩٨ عضوا من أعضاء اللجنة المركزية للحزب الذين انتخبوا في المؤتمر السابع عشر قد تم القبض عليهم واعدامهم ، وكان هؤلاء يمثلون حوالى ٧٠٪ من أعضاء اللجنة المركزية . « ان المؤتمر السابع عشر للحزب كان يتكون أساسا من العمال ، وكثير منهم انضموا الى الحزب قبل ١٩٢١ في أيام الكفاح الاولى ، ومع ذلك فان أكثر من نصف أعضاء هذا المؤتمر قد اتهموا بالرجعية وقبض عليهم لهذا السبب . وانه لعمل طائش ومخالف للمنطق السليم أن توجه مثل هذه التهمة الى مثل هؤلاء المكافحين » .

وأورد خروشوف في تقريره مثالا يصور مدى الضربات القاتلة التى أصابت الحرية في ذلك العهد ، فسجل كيف تمت محاكمة الرفيق Eikhe الذى انضم الى الحزب سنة ١٩٠٥ فكان من أخلص المجاهدين للفكرة

---

(١) انظر مقالين بعنوان « القضاء السوفيتى في أربعين عاما للفتية

Vassili Soukhomline في مجلة Cahiers Internationaux.

العدد ٩٦ ص ٣٢ ، العدد ٩٧ ص ٢٠ ( ذكرهما الدكتور محمد عصفور - المؤرخ السابق ) .

الماركسية . وقال التقرير في هذا النصد أن هذا الرفيق قدم الى المحاكمة في ٢ فبراير ١٩٤٠ ، وما أن حضر أمام المحكمة حتى وجه الكلام لها قائلاً : ان اعترافاتي التي نسبت الى ليس فيها كلمة واحدة كتبتها سوى التوقيعات انتزعت مني بالاكراه في ذيل كل محضر . لقد اعترفت تحت ضغط الاكراه الواقع على من قاضى التحقيق الذي لم يكف عن تعذيبى منذ اليوم الاول للقبض على . وبعدها بدأت اكتب كل هذه الحماقات . وأن أهم شئ ، بالنسبة لى أن اقول للمحكمة وللحزب ولستالين انى لست مذنبا . اننى لم ارتكب أبدا أى تآمر . واننى لاموت معتقدا في عدالة الحزب وسياسته ، هذا الاعتقاد الذي ظل معى طوال حياتى . ثم قال خروشوف في تقريره ان هذا الرفيق - على الرغم من هذا النفع - قد أعدم بعد يومين . وقد ثبتت براعته بشكل قاطع بعد ذلك .

ثم ورد التقرير بعد ذلك كيف أن Roudzoutak أحد أعضاء المكتب السياسى للجنة المركزية ، وهو من أقدم الاعضاء في الحزب : قد صرح في المحاكمة أن هنالك مركزا قائما في البوليس السياسى في الاتحاد السوفيتى يزيّف الادلة ضد الابرياء ويثبت عليهم جرائم لم يقوموا بها . وطلب بعد ذلك أن يحضر أمام اللجنة المركزية للدفاع عن نفسه . ولكن ستالين لم يرد ان يحادثه ، وعلى الرغم من دفاعه فإن الحكم قد صدر باعدامه وأعدم فعلا . واستمر التقرير يحكى مرة بعد أخرى قصص الضحايا الذين سقطت رقابهم في مؤامرات وهمية دبرها لهم جهاز البوليس السياسى ، وكيف أن هذا الجهاز كان يتصيد الشهود ويزاول عليهم أبعد عمليات الارهاب ليلجأوا بأحاط شهادات الزور ضد المواطنين الشرفاء (١) .

والحقيقة أن ستالين لم يترك وسيلة ما الا ولجأ اليها لتصفية خصومه ايا كان اسهامهم في جهاد أمتهم . وحتى الفكر الاشتراكي نفسه - أثمن شئ في المذهب الماركسى - أخذ ستالين يزيّف فيه ويصطنع النظريات التي تخلق أخطارا وهمية تبرر حملات الاعتقال وحماقات الدم الجماعية . ومن ذلك مثلا ما جاء به سنة ١٩٣٧ من نظرية تتحدث عن « اشتداد الصراع الطبقي بعد انتصار الاشتراكية » ، وما يتطلبه ذلك من مواجهة القمع المختلفة . وقد تمكن



في ظل تلك النظرية من سحق مظاهر الحرية في شتى صورها الامر الذي أدى - بحكم الضرورة - الى جعله في منزلة الاله لو أن الشيوعية كانت تؤمن بالآلهة . وقد اعترفت الموسوعة السوفيتية الكبرى بهذه الاوضاع فقالت « ان ستالين قد استخدم تلك النظرية لتبرير أوجه القمع الجماعية الموجهة ضد خصومه الفكريين المهزومين سياسيا ، ولتقلى لم تكن تبررها الظروف الجديدة . وفي هذه الظروف حصل اعداء الشعب « ياجودا » و « بيخوف » و « بيريا » على ثقة ستالين واستطاعوا بذلك أن يشوهوا سمعة عدد كبير من الرجال الشرفاء والمخلصين للحزب بل وأن يستأصلوهم ، » (١) .

٣٦٨ - وقد يقال ان هذا الانحراف قاصر على عهد ستالين فحسب ، ولكن للحقيقة أنه ما كان يمكن أن يوجد في هذا العهد لو أن النظرية الماركسية نفسها لم تهيم السبيل اليه وتقدم له السناد الفكري الذي يقوم بالنسبة لهذا الارهاب كدعامة أولى .

فكثير من المفكرين يرى أن مثل هذا المصير الذي لقيته الحرية في عهد ستالين هو أمر عادي يرجع الى فساد الاساس الفلسفي الذي قامت عليه الحرية في المذهب الماركسي (١) . فالحكثاتورية سواء اقامت في ظل النظام الرأسمالي أو النظام الاشتراكي فانها في الحالتين تمثل خطرا على حريات الافراد .

٣٦٩ - وهذه الحقائق تقودنا الى تقييم وضع الحرية في المجال الاقتصادي . فالماركسية تريد أن تبني أنتاج الاقتصادى في هذه المرحلة على أسس للتنظيم الصناعى - في البلاد الرأسمالية - مع اتباع الاسلوب الماركسي ، فيكون هنالك « نظام صارم للعمل ، نظام من جديد » ، ويبدو أن الحكثاتورية السائدة في هذه المرحلة - وهى سلطة مطلقة بغير حدود - قد اشتدت في تطبيق الصرامة والقسوة فارهقت الشعب ارهاقا شديدا . ومنذ سنة ١٩٥٣ وهذه المسألة بالذات تعرض كثيرا على بساط البحث ، وفي كل مرة ترتفع بعض الاصوات منادية بوجوب الاهتمام بالسلع الاستهلاكية كمظهر من

---

(١) الدكتور محمد عصفور : الحرية في الفكرين الديمقراطى والاشتراكى .

مظاهر الرفاهية المباشرة للشعب • ومثل هذه الدعوة تقبل حيناً وترفض أحياناً كثيرة ، فهذا أجال يصدق فيه ما قاله الميثاق من « وجود تجارب للتقدم حققت أهدافها على حساب زيادة شقاء الشعب العامل واستغلاله اما لصالح رأس المال أو تحت ضغط تطبيقات مذهبية مضت الى حد التضحية الكاملة بأجيال حية في سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة » (١) •

٢٧٠ - ونذا كنا قد قيمنا المبادئ الماركسية في دكتاتورية البروليتاريا على هذا النحو فان الامانة العلمية تقتضينا أن نبرز أن الماركسية قد نجحت في اللقاء الضوء على جزء من الحقيقة •

فالثورة بغير شك تحتاج في سنينها الاولى الى اجراءات خاصة تعينها في التخلص من أنقاض العهد القديم وتهيئة الارض للبناء الجديد • ومثل هذه الاجراءات يجب أن تكون في نطاق محدود وفي السنين الاولى فحسب ، فلا يمكن أن تكون عذرا يعفى من المسؤولية ويطلق يد السلطة اطلاقاً تاماً والى أمد غير محدود • ان القانون العام - الاداري والدستوري - في كثير من البلاد يوفر للسلطة هنا السلطات المشروعة التي تحتاجها ، ويوفر لها قدراً كبيراً من الحماية ، وذلك مع توفير الضمانات للحرية الفردية بقدر المستطاع •

وهناك نقطة أخرى نجحت الماركسية في إبرازها ، عندما أصرت على أن الانتقال الى الاشتراكية يقتضى العمل والجد والتضحية • فالذى لاشك فيه أن تحقيق دولة الرفاهية ، دولة الكفاية في الإنتاج والعدالة في التوزيع ، يتطلب العمل الجاد في ظلال تنمية اقتصادية تقم طبقاً لتخطيط اشتراكي كف • والتنمية - كقاعدة عامة - تتطلب ضغطاً لاستهلاك أداخلي وتوفير المخبرات للمساهمة في خطة التنمية ، ولكن ذلك كله يجب ألا يكون من القسوة بحيث يصل الى حد الحرمان للأجيال الحالية ، « الى حد التضحية الكاملة بأجيال حية في سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة » •

فالأجيل الحالي الذي يتحمل أعباء التنمية يجب أن يتفوق - ولو نالي حد ما - ثمار عمله • ان ذلك يمثل تحقيقاً للوعود التي يقدمها الفكر الاشتراكي ، ويمنح ملايين البشر مزيداً من الثقة في الدعوة الاشتراكية ويؤكد جدولها وصدق غاياتها •

## ٢٧١ - المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية وزوال الدولة (١) :

ان المرحلة الاولى اذا انتهت انتقل المجتمع الى المرحلة الثانية ، مرحلة الشيوعية وزوال الدولة . وهذه المرحلة هي المرحلة العليا ، المرحلة النهائية ، وفيها يطبقون النظام الشيوعي ، بعد أن كانوا يطبقون النظام الاشتراكي في المرحلة الاولى . ومن هنا يأتى تصور الماركسيين للاستراكية من انها تمهيد يودى حتما الى الشيوعية . ولذلك فاننا نراهم يقولون : انه اذا كانت الاشتراكية هي حرف الالف فان الشيوعية هي حرف الباء .

واذا كانت الدولة سوف تبقى في المرحلة الاولى ، فانها سوف تنقضى ، سوف ، تنطفىء ، في المرحلة الثانية . أما متى يتم هذا الانطفاء فاننا نجد في شأنه خلافا في التقدير بين انجلز وماركس . فالاول يعتبر أكثر كراهية لفكرة الدولة من الثانى ويريد لها بالتالى أن تعمل في الاختفاء . وعلى الرغم من هذا الاختلاف في التقدير فان رأى مستقر في المذهب الماركسى الآن على الخطوط الرئيسية التى رسمها ماركس ، ودافع عنها لينين بعد ذلك (٢) .

وعلى أية حال ، متى يتم الانتقال الى المرحلة الثانية ؟ ان ذلك رهين بتحقيق شروط ثلاثة :

انتهاء نظام الطبقات ، وخلق الانسان الجديد ، ودرجة عالية من الانتاج الوفير .

## ٢٧٢ - انتهاء نظام الطبقات :

لقد مر بنا كيف ان الماركسية تجعل الدولة مرتبطة في وجودها بنظام الطبقات ، فهى لم تنشأ الا نتيجة لوجود تناقضات بين الطبقات لا يمكن التوفيق بها ، وهى بعد أن نشأت أصبحت أداة قهر في يد الطبقة المستغلة تسلطها على الطبقة العاملة . فاذا تم الغاء نظام الطبقات وجب الغاء الدولة

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا - ص ٩٢ وما بعدها .

Vedel : Droit constitutionnel, p. 208 et ss.

Lenine : L'Etat et le révolution, op. cit. 413 et ss.

Clinton Rossiter : Marxism. p. 30 et ss.

Schlesinger : Soviet legal theory. p. 29 et ss.

Marcus : Soviet Marxism p. 101 et ss.

Lenine : L'Etat et la révolution, p. 407. et ss.

بالتالى . وعلى حد تعبير ماركس « فان السلطة السياسية هي - على وجه التحديد - التلخيص الرسمى للتناقضات فى المجتمع الدنى » (١) . والمرحلة الاولى - كما نعلم - يتم فيها الغاء استغلال الانسان للانسان ، ويكون النظام فيها اشتراكيا يقوم على المبدأ القائل أن لكل حسب عمله ، ومثل هذا المبدأ لا يحقق المساواة بين الافراد لانه يبقى على الفروق الناتجة عن اختلاف المواهب ، ولكنه لا ينطوى على أى استقلال لان كل فرد يتلقى من المجتمع بمقدار جهده .

فإذا انتهت المرحلة الأولى التى يتم فيها سحق كل أثر لنظام الطبقات فاننا نستطيع أن ننقل الى المرحلة الثانية . وعلى حد تعبير لينين « فان الشيوعية هي التى تجعلنا فى غير حاجة الى الدولة . فليس هناك ما يراد القضاء عليه أو سحقه ، أو قهره ، وليس هناك طبقات يراد تصفيتا » (٢) .

**٢٧٣ - خلق الانسان الجديد :**

ومن ناحية أخرى فان الغاء استغلال الانسان للانسان سوف يسمح بخلق الانسان الجديد ، فالفرد وقد تخلص من عبودية رأس المال ومن فظائعه وقسوته سوف يتعود تدريجيا على مراعاة القواعد الأولية للحياة فى الجماعة ، هذه القواعد المعروفة منذ قرون والتى تكررت خلال ألوف السنين . انه سوف يراعيها دون عنف ودون قسر ودون إخضاع ، ودون حاجة الى أداة القهر الخاصة التى يسمونها الدولة . هكذا يقول لينين مؤكدا أن المادة وحدها هى التى يمكن أن تنتج مثل هذا الأثر ، والليل على ذلك ما نشاهده حولنا آلاف المرات من أن الناس يتعودون بسهولة على مراعاة القواعد الضرورية للحياة فى المجتمع عندما لا يكون هناك استغلال أو ثمة شيء يدعو الى الثورة وبالتالي يتطلب القمع (٣) .

وهذا الوضع الذى يتصوره الماركسيون يرجعون الى تغير الظروف المادية للحياة ، وبالأذات الى الغاء استغلال الانسان للانسان . فتغير الظروف المادية هو الذى يغير نظرتة الى الحياة ، وينسف فكرة الحق البورجوازي

---

Marx : Misère de la philosophie, éd. Costes, p. 210. (١)

Lenine : op. cit. p. 413 (٢)

Lenine : op. cit. p. 412 et ss. (٣)

ذات الأفق الضيق التي تجعل الانسان يتساءل مثلا « لماذا أعمل نصف ساعة أزيد من الآخرين وأتقاضى أجرا أقل منهم » ، والغناء استغلال الانسان للانسان سيؤدي قطعا الى الغناء سائر الانحرافات الفردية ، والى التأثير في علاقات الأفراد « فتصبح غير اليوم تماما ، وسوف يسودها مبدأ الحب والتفاني لا مبدأ الاثرة والأنانية ، وحتى الجريمة فانها ستزول بزوال أسبابها الاقتصادية (١) » .

**٢٧٤ - درجة عالية من الانتاج الفزير :**

ان الوصول الى هذه المرحلة رهين بالنمو الهائل لقوى الانتاج ، وتحقيق درجة عالية من الانتاج الفزير . فهذا الوضع وحده هو الذي ييسر تطبيق المبدأ الأساسي « من كل طبقا لمقدرته والى كل طبقا لحاجته » ، فمصادر الثروات الجماعية يجب أن تتفجر بشدة - على حد تعبير كارل ماركس - والتفرقة بين العمل اليدوي والعمل الذهنى يجب أن تلغى . وضخامة الانتاج يجب أن تبلغ حدا يجعل مشاكل التوزيع لا تعرض في الحياة على الاطلاق . ان هذا الوضع هو الذي ييسر اقامة الملكية الجماعية لأموال الاستهلاك بعد أن كانت الملكية الجماعية في المرحلة الأولى مقصورة على أموال الانتاج فقط . وهو الذي ييسر بالتالى الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية الكاملة .

#### **٢٧٥ - الغناء تقسيم العمل :**

ان الشيوعية الكاملة تحقق عند ماركس وانجلز امنية عزيزة اذ تلغى مبدأ تقسيم العمل . ان الغناء تقسيم العمل يجمع الانسانية ويجعلها تتصالح مع نفسها . انه أيضا يجعل الانسان يتصالح مع نفسه ، اذ تجعل الانسان الكامل يحل محل الانسان المقطع الأوصال ، المجزئ في تخصصات العمل . فالمجتمع الشيوعي - على حد تعبير ماركس - « ينظم الانتاج العام ويجعل في امكان الفرد أن يفعل هذا الشيء اليوم وذلك الشيء غدا ، أن يصيد الطيور صباحا ، والسمك بعد الظهر ، وأن يربى الماشية في المساء ، بل وأن يفقد غذاءه ، كل ذلك من غير أن يصبح صيادا ، أو سماكاً أو راعياً أو ناقداً ، وطبقا لمزاجه وحده » . ويؤكد انجلز هذا الرأي فيقول : ان المجتمع لا يستطيع أن يتحرر من غير أن يحرر كل فرد فيه . . وان العمل المنتج يجب ألا يكون أداة استعباد وانما يكون وسيلة لتحرير الانسان ، وذلك بأن يكون في امكان كل فرد أن

يستعمل كل مواهبه الجسدية والذهنية وينميها في جميع الاتجاهات وبذلك يصبح العمل متعة بعد أن كان عبثا ، (١) .

## ٢٧٦ - انقضاء الدولة :

ان اكبر ما يميز هذه المرحلة أن الدولة فيها تنتهي كدولة . فهي وقد أتمت مهمتها في القضاء على الطبقات يجب أن تنتهي ، ويومئذ فقط يكون من الممكن أن نتكلم عن الحرية ، وان نتكلم عن الديمقراطية الكاملة . فالحدوة في ذلك اليوم تبدأ في الانطفاء . ويرى لينين أن تعبير انطفاء الدولة هو تعبير موفق لأنه يعبر عن ظاهرة اختفاء الدولة ويكشف عما فيه من طابع التلقائية والتدريج (٢) . وقد كان انجلز هو صاحب هذا التعبير في مؤلفه « للرد ، على دورنج (٣) » - وقد عرضه في ثنايا كلامه عن انقضاء الدولة - فقال ان البروليتاريا تستولي على سلطة الدولة لتحول وسائل الانتاج الى ملكية الدولة . وهي بذلك تلتفي نفسها كبروليتاريا وتلتفي كل فروع الطبقة وكل تعارضات الطبقات . فالمجتمع السابق - مجتمع التعارض بين الطبقات - في حاجة الى الدولة ، يستعين بها كأداة تبقى بها الطبقة المستقلة على ظروف الانتاج السابقة ، وبصفة خاصة لتبقى الطبقة المتهورة في نفس ظروف التهر الناتجة عن طريقة الانتاج القائمة . اما وقد زالت الطبقات ، ووصل المجتمع الى مرحلة الشيوعية فان الصدام بين الطبقات ينتهي ، ولا تبقى ثمة حاجة للقهر أو لوجود أداة خاصة بذلك هي الدولة . فالعمل الأول الذي تبذره فيه الدولة ممثلة للمجتمع كله هو تسلم أدوات الانتاج باسم المجتمع ، وهذا العمل هو نفسه العمل الأخير بالنسبة لها كدولة . وتدخل سلطة الدولة في العلاقات الاجتماعية يغدو - في مجال بعد الآخر - من قبيل التزديد ، وبالتالي فان هذه السلطة يديرها النعاس بطبيعة الحال . ان حكومة الأشخاص تترك مكانها لإدارة الأشياء ولقيادة عمليات الانتاج . ان الدولة لا تلتفي « انها تنطفئ » . وهذا ما يميز الماركسية عن الفوضوية التي ترى أن الغاء الدولة يجب أن يكون حالا اليوم أو غدا » .

F. Engels : Anti - Duhring, p. 333.

(١)

Lenine : op. cit., p. 412 et ss.

(٢)

Anti - Duhring, Monsieur Duhring bouleverse la science p. 319.

(٣)

٢٧٧ - وواضح من ذلك كله أن الذى ينفضى فى الدولة هو جهاز الأمر ، جهاز القسر والاكراه ، وهو الجهاز الذى ينظم العلاقة بين البشر . فكل سلطة للدولة على البشر تنقضى ، لأنهم لن يكونوا فى حاجة الى سلطة . وستبقى بعد ذلك ادارة عمليات الانتاج . فاختصاص الجهاز للقائم سيقترصر على الأشياء دون الأشخاص .

ولكن ماذا نفعل ازاء الانحرافات الفردية التى يمكن أن تحدث ؟

لقد أجاب لينين من تلقاء نفسه على هذا التساؤل ، ويبدو أنه أحس بما فى الآراء السابقة من أوجه النقص فقال فى مؤلفه عن « الدولة والثورة » ، اننا لسنا خياليين ، ولا ننكر على الإطلاق أن الانحرافات الفردية يمكن حدوثها . وأن هذه الانحرافات يجب القضاء عليها . ولكن ذلك لا يتطلب وجود أداة خاصة من أدوات القهر ، فإن الشعب المسلح سيقوم بهذا الواجب فى بساطة ، بنفس السهولة التى يقوم بها جماعة من الرجال - فى المجتمعات الحاضرة المتمدينة - بالتفريق بين أشخاص يتشاجرون ، أو بالحيلولة دون استعمال القسوة مع سيدة . وأن السبب الأساسى فى الانحرافات ومخالفة قواعد الحياة فى الجماعة هو استغلال الكتل الكادحة ووضعها فى حالة من اليأس . فإذا استبعدنا هذا السبب فإن الانحرافات تبدأ - حتما - فى الانطفاء ، وتبدأ الدولة نفسها تنطفئ ، هى الأخرى (١) .

٢٧٨ - ولكن متى يتم ذلك ؟ متى يتم الانتقال الى المرحلة الثانية ؟

إن الماركسيين يصرون على حتمية هذا الانتقال وأنه لابد أن يحدث يوما ما أما متى يأتى هذا اليوم فامر لم يحدده أحد من أئمة الماركسية (٢) ، بل وأم يحاول أن يحدده أحد . وقد حرص ستالين على أن يؤكد أن الوصول الى المرحلة الثانية متوقف على انتهاء التطويق الرأسمالى وانتشار الشيوعية فى العالم بأسره أو على الأقل فى معظم بلاده . وقد بدأ ينادى بذلك منذ سنة ١٩٣٩ ، مؤكدا أن الدولة لن تنقضى الا « حين يزول خطر الهجوم العسكرى الخارجى » ، ويتحول التوازن الدولى لصالح الماركسية ، فتكون هى الأكثر انتشارا ، وتطوق الرأسمالية . ولم يتردد ستالين فى القول بأن المرحلة الأولى - التمهيدية - ليست وجيزة الأمد ، وإنما هى « عصر تاريخى بأسره » .

## ٢٧٩ - وما وضع القانون في المرحلة الثانية :

ان القانون لا يوجد في هذه المرحلة الثانية ، انه ضرورة وقتية شأنه شأن الدولة ذاتها . ولذلك فانه سيختفى مع اختفاء الدولة ، وتختفى معه الأسرة كخلية أولى للمجتمع (١) .

فالقانون - عند الماركسيين - لم يكن في تاريخه سوى سلاح في خدمة البورجوازية التي تملك وسائل الانتاج ، فهو - عندهم - مرتبط بوجود تعارضات بين الطبقات ، ويعد في حد ذاته الدليل القوي على وجود مجتمع لم يصل الى مرحلته الأخيرة فلم يحقق الشيوعية الكاملة . فالقانون حتى ولو كان حسنا فانه سيء بالطبيعة لأنه في ذاته قرينة على وجود مجتمع ناقص ، فاذا وصلنا الى المجتمع الشيوعي فان القانون - شأنه شأن الدولة - يجب ان ينتهي ، فقد كانا اداتين للقسر بالنسبة للأفراد (٢) .

فالحاجة الى القانون - في المجتمع الشيوعي - سوف تنتهي ، وسوف تنتهي الجرائم أيضا بزوال الأسباب الاقتصادية الدافعة لها . وسوف يتحرك الأفراد في هذا المجتمع دائما على الوجه الصحيح ويحافظون من تلقاء أنفسهم على قواعد الحياة في المجتمع الاشتراكي . فليس ثمة ما يدعو الى القانون .

## ٢٨٠ - نقد وتحليل : لا قيام للحرية مع انعدام السلطة :

ان الماركسية ترى أن الحرية لن تتحقق الا مع زوال الدولة كجهاز للقسر والاكراه ، وان الدولة لا مكان لها بعد انتهاء سيطرة الطبقة البورجوازية .

فالحرية انن تتعارض مع قيام سلطة تزاوّل على الأشخاص ، وهي لا تتحقق الا اذا تخلص البشر من كل سلطة . والحقيقة أن هذا القول محل نظر كبير . فالحرية لا تقوم الا في ظل السلطة ، وانعدام السلطة يجعل الحرية أمرا عسير المنال .

---

(١) انظر ما سنقول في الباب الرابع عند الكلام عن الدين والأسرة في ظل التفسير الاقتصادي للتاريخ ) خاصا بحرية العلاقات بين الجنسين وانتهاء عهد الأسرة الصغيرة المبنية على الرجل الواحد والمرأة الواحدة ، ليبدأ عهد الأسرة الكبيرة المكونة من المجتمع كله حيث يتساوى في رعاية المجتمع الأبناء الشرعيين والأبناء الطبيعيين .



ولو أننا بحثنا تاريخ البشر لوجدنا أنهم منذ أقدم عصور التاريخ الى الآن لم يستطيعوا الحياة بلا سلطة ، فحرية كل فرد تتعارض - في مداها المطلق - مع حرية الآخرين ، ولابد أن يكون هنالك نظام يفرض حدودا لكل فرد حتى لا تتعارض حريته مع حرية الآخرين . فالحرية لا تكون الا في ظل النظام ، والنظام لا يكون الا في ظل السلطة ، والسلطة تحتاج دائما الى قوة جبرية تفرض بها ارادتها وتحقق الغرض من وجودها .

والدولة نفسها لا يمكن أن نراها دائما ومهما تنوعت أشكالها خطرا يهدد الحرية ، ترتبط بحكم الطبقة الواحدة واستغلال الانسان للانسان ، فهذا القول هو أيضا محل نظر كبير . فالدولة في النظام الرأسمالي مثلا - يمكن أن نتصور لها وظيفتين ، الأولى : أن تكون أداة سيطرة طبقة على طبقة ، والثانية أن تكون أداة لفض المنازعات بين أفراد الطبقة الواحدة . فهي وإن تعصبت لطبقة دون أخرى الا أنها في داخل الطبقة الواحدة لا تكون متعصبة . وإذا أمكن الاستغناء عن مهمتها الأولى فان وجودها ضرورى للقيام بالثانية . فالنزاع الذى ينشأ بين رأسمالى ورأسمالى آخر لابد أن تحله الدولة بسلطة القسر والاكراه ، والنزاع الذى ينشأ بين شخص من الطبقة العاملة ومنافس له لابد أن تحله الدولة أيضا . فحتى اذا قضينا على الطبقة الرأسمالية ، وأنهيينا استغلال الانسان للانسان ، وأصبح المجتمع كله طبقة واحدة فان ثمة تضارب في الآراء او تضارب في المصالح ، أو تضارب في السلوك ، سوف ينشأ ولابد أن يجد حلا عادلا له ، تكفل بتنفيذه قوة جبرية ، وجهاز للقسر والاكراه ، وهذا الجهاز هو جهاز الدولة .

#### ٢٨١ - تغير الظروف الاقتصادية لا يكفي ليتحول الانسان الى هلاك :

ان الماركسية وهى تهدف الى تحرير الانسان لم تترك جيدا طبيعة هذا الانسان . وإذا كانت المدارس الفلسفية قد انقسمت حول هذه الطبيعة ، منها من يرى الانسان شريرا بطبعه ، ومنها من رآه طيبا بطبعه ، فان أحدا لم يقل على الاطلاق أنه ملاك بطبعه . وأن سائر البشر يمكن أن يتصرفوا في الحياة الدنيا تصرف الملائكة في السماء .

ولكن الماركسية ذهبت الى هذا المذهب فعلا ، فتصورت أن تغير الظروف الاقتصادية وظروف الحياة المادية وانهاء استغلال الانسان للانسان سوف يؤدي الى تغير أساسى شامل في الطبيعة الآتية الى الحد الذى يستطيع معه

البشر أن يعيشوا بغير سلطة على الإطلاق . لقد تصورت أن تغير الظروف المادية يكنى وحده لتغيير الطبيعة الآدمية ، ولو أنها استعرضت تاريخ البشرية في سائر العصور وسائر الأزمنة والأمكنة فأنها لن تجد البشر قد عاشوا بلا سلطة ، وحتى في ظلال روحانية الرسائل السماوية فإنهم لم يستطيعوا أن يتحولوا الى ملائكة لا يختلفون ولا يتشاجرون ولا يتنازعون ولا يقتل أحدهم الآخر .

ان تغير الظروف المادية للحياة ، وانتهاء استغلال الانسان للانسان سوف يؤثر على الحياة البشرية تأثيرا كبيرا ، هذا امر لا شك فيه ، ولكنه لن يستطيع على الإطلاق أن يجعل الانسان يعيش بغير سلطة .

٢٨٢ - وقد يقال في هذا المجال ان الماركسية قد اعترفت بأن ثمة انحراف يمكن أن يحدث في هذه المرحلة ، ولكنها وان اعترفت بذلك رفضت أن تنظر للأمور نظرة واقعية علمية ، فاستحال عليها بذلك أن ترى الأشياء في مداها الطبيعي .

فهي قد تكلمت عن « الشعب المسلح » وجعلت له سلطة القضاء على هذه الانحرافات في سهولة ، ومثلت وضعه بوضع الأفراد وهم يحاولون انهاء مشاجرة بين اثنين يتشاجران .

وهذا الوضع يعنى أحد أمرين : اما أنها أرادت أن تعترف بـ « وجود السلطة » ممثلة في « الشعب المسلح » ، واما أنها أرادت أن تنكر « السلطة » وتقيم نظاما للعدالة الخاصة ، العدالة الفردية .

فاذا كان الامر الأول فأنها تكون قد خلقت سلطة غير واضحة الحدود ، ينقصها التنظيم ، فلا ضابط لعملها ولا مسئولية عليها .

واذا كان الأمر الثاني فأنها بذلك تكون قد أرادت أن تعود الى نظام القصاص الفردى ، نظام العدالة الخاصة ، يأخذ فيه كل انسان حقه بيده ، ويقتص لنفسه بنفسه ، ويقضى مباشرة على كل انحراف يراه . ومثل هذا الأمر يؤدي الى فوضى لا حدود لها ، لان العقاب على الانحراف وقد أصبح فرديا فان معايير الانحراف أصبحت غير واضحة ويمكن أن تختلف من حالة الى أخرى . فالشعب المسلح في هذه المدينة يتدخل أمام انحراف بسيط والشعب المسنح في تلك المدينة قد يرفض التدخل في مثل هذه الانحراف !! ثم لنفرض أن

انحرافا وقع في خفية من الشعب المسلح وأراد المضرورة أن ينال تعويضا أو ترصية فالى من يحتكم ؟ الى الشعب المسلح ، ولكن أين ؟ في عرض الطريق مثلا ؟ وهب أن الشعب المسلح هنا قد انقسم على نفسه في الرأي ، ففريق يؤيد هذا الرأي وفريق يؤيد ذاك فكيف يكون الحل ؟

إن البشر في المجتمعات المتمدينة اذا تدخلوا بين المتشاجرين أو ليحولوا دون الاعتداء على إحدى السيدات لا يفعلون الا اجراء وقائيا مؤقتا ، ولكن علاج « الانحراف » يظل من اختصاص هيئات معينة ، تابعة لسلطة الدولة فكيف يكون علاج الانحراف هنا بعد أن يتخذ الشعب المسلح اجراءه الوقتي ؟ •

**٢٨٣ -** والقانون أيضا ، كيف يختم في هذا المجتمع الشيعي ؟ قد يقال ان القانون في الدولة البورجوازية معيب لأنه قانون طبقي يخدم الطبقة البورجوازية وحدها ، فاذا زالت دولة الطبقة الواحدة وزال تسلطها على القانون ، فما هي العيوب التي يمكن أن توجه اليه ؟

إن القانون ليس مظهرا ثانويا في الحياة ، وليس ناتجا رأسماليا ولد مع الرأسمالية الكبيرة ، ولكنه حاجة بشرية ملحة توجد في كل مجتمع بشري متعدد الأفراد • انه من الحاجات الأولى التي تنشأ في هذا المجتمع ، فالأفراد اذا تجمعوا اختلف سلوكهم بحكم اختلاف ملكاتهم الذهنية واختلاف جرعة الشر والخير في نفوسهم ، ولابد من قواعد تحكم هذا السلوك ، وهذه القواعد هي القانون •

فلا يمكن لمجتمع أن يستغنى عن القانون الا اذا جعل الأفراد جميعا في قالب واحد ، يفكرون تفكيراً واحداً ، لا يتشاجرون ولا يتنازعون ، لا تختلف ملكاتهم الذهنية ولا تتباين اتجاهاتهم ورغباتهم ونوازع الشر والخير في نفوسهم •

وبدیهی أن المجتمع الشيعي لن يستطيع الوصول الى ذلك ، الا اذا اخترع عقارا يلغى آدمية الآدميين ويحولهم الى طاقات نورانية بحتة •

وإذا كان ماركس - وبعده لينين - قد تصور أن ثمة انحرافات يمكن أن تحدث من الأفراد ، فكيف فاتها أن الانحراف لا يعد كذلك الا طبقا لقاعدة من قواعد السلوك تحدد كيف يكون التصرف السليم وكيف يكون الانحراف ؟

ومثل هذه القواعد يجب أن تكون أمرة وملزمة لسائر أفراد المجتمع ، وهذه القواعد هي بعينها قواعد القانون !!

ان الماركسية يعيها أنها قد أرادت أن تحرر الانسان ، فاذا بها في تخطيطها للحرية تتجاهل طبيعة الانسان تجاهلا تاما • فالقضاء على الفقر ، والقضاء على استغلال الانسان للانسان من شأنه أن يقضى على أنواع معينة من الجرائم ولكنه لن يحول الأفراد الى ملائكة يسرون على الصراط المستقيم ولا ينحرفون عنه مطلقا •

ان قواعد القانون قد تزيد وقد تقل من مجتمع الى آخر ، ولكن التاريخ كله منذ بدء الخليقة حتى الآن لم يكشف لنا عن مجتمع عاش بلا قانون • بل وحتى في فجر البشرية عندما عاش الانسان في نظام العشيرة القوتومية ، وعاش في شيوعية تامة في المال والجنس والمسئولية فان ثمة قواعد وجدت ، وثمة سلطة وجدت ، وكان شيوخ العشيرة يجتمعون في مجلس واحد يضعون تلك القواعد ويمارسون هذه السلطة •

٢٨٤ - ان الماركسية تغالى في الأهمية التي تجعلها لعامل الاقتصاد ، وهذا عيب من عيوبها الأساسية • انها تجعل منه العامل الأساسى ، بل العامل الوحيد الذى ينتج ويؤثر في الحياة البشرية في سائر نواحيها • وهذا العامل وان كان هاما بغير شك الا أنه ليس العامل الوحيد في دنيا البشر • فالجرائم مثلا قد تكون لها دوافعها الاقتصادية ، وقد تتسبب حالة الفقر والاستغلال في أنواع معينة ولكن أحدا لا يستطيع أن يقول - مستندا على أسس علمية - ان الدوافع الاقتصادية هي الدوافع الوحيدة •

٢٨٥ - تقسيم للعمل لا يعد انتهاكا للحرية :

ان الماركسية ترى في التخصص وتقسيم العمل مظهرا خاصا من مظاهر انتهاك الحرية ، وأن الحرية لن تتحقق الا بزوال هذا التخصص وانتهاء التفرقة بين العمل اليدوى والعمل الذهنى •

ولا شك أن هذا الرأى يستحق منا وقفة يسيرة • فتقسيم العمل اذا كان قد فرض على الانسان قسرا بحكم ظروف الاستغلال فانه يغدو تعطيلا للمكانة الشخصية وانتهاكا لبدأ تكافؤ الفرص • انه حينئذ ينطبق عليه قول الرئيس جمال عبد الناصر : ان « شريعة العدل تأبى أن يكون الفقر حكرا بالوراثة

لكثرة من المواطنين وأن يكون الغنى حكرا بالوراثة لقلة من المواطنين ،  
فالانسان الذى كتب عليه العمل اليدوى - المتواضع - نتيجة لحرمانه من  
فرصة للتعليم يحق له أن يرى في تقسيم العمل انتهاكا لحريته وتعطيلا لمواهبه .

ولكن اذا كان تقسيم العمل قد فرض في مجتمع اشتراكى يأخذ بمبدأ  
تكافؤ الفرص ، فان المواطن صاحب العمل اليدوى - ذى الدخل القليل -  
ليس له أن يشكو ، لأنه قد أعطى الفرصة كاملة فلم تصل به قدراته الا  
لذلك العمل .

فتقسيم العمل ليس دائما تقييدا للحرية غير مشروع .

أما ما يقوله كارل ماركس من أن المجتمع يجب أن يسمح له بأن يكون  
صيادا وسماكا وغنما وناقدا كما يحلو له ودون أن يجبره على احتراف أى  
من هذه المهن ، فانه يمثل بالنسبة لنا - في وقتنا هذا - إحدى الحريات  
التي تصل الى حد التشرد والفوضى .

فالمجتمع الاشتراكى في ظل مبدأ تكافؤ الفرص - يسمح لكل انسان  
بأن يعمل في العمل الذى يستطيع أن يجيده والذي تسمح به مواهبه . فاذا  
كان الفرد - بعد أن أعطى الفرصة كاملة - لم يستطع أن يكون - طبقا  
للكاتبة اذهنية - الا مربيا للماشية فهل يستطيع أن يصر على احتراف جراحة  
المخ في الصباح والمحاسبة الاكتوارية لشركات التأمين ظهرا وقيادة الطائرات  
النفثاء في المساء ؟؟ أن السماح له بذلك في المرحلة الأولى - حيث قاعدة أن  
لكل حسب عمله - قد يغدو أمرا مقبولا على أساس أنه سوف يجد جزءا على  
هذا التششت يتحمل في انخفاض دخله ، ولكن كيف يمكن أن نسمح له بهذا  
العبث في المرحلة الثانية حيث الدخل مضمون وثابت طبقا لقاعدة أن لكل حسب  
حاجته ؟ ان السماح له بذلك - في تلك المرحلة - يؤدي الى تدمير الانتاج ،  
أو تكوين طبقة جديدة من المستغلين قوامها هؤلاء التجولين - بين التخصصات -  
الذين يعيشون في تشرد على حساب الآخرين !!

ان التخصص وتقسيم العمل أصبح ضرورة - في وقتنا الحاضر - وهو  
لا يعد انتهاكا للحرية اذا قام في ظل مبدأ تكافؤ الفرص . فالمجتمع الاشتراكى  
يأبى أن يكون العمل اليدوى حكرا بالوراثة لأبناء الكادحين ، وأن يكون  
العمل الذهني حكرا بالوراثة لأبناء الأغنياء .

**٢٨٦ - والخلاصة :** أن السلطة اذ تنعدم في هذه المرحلة - بالنسبة

للأشخاص - وتقوم بالنسبة للأشياء فقط فانها تجعل حريات البشر بلا حدود .  
ولا قيام للحرية مع انعدام القيود والضوابط التي تنظم من استعمالها لتجعلها  
حقيقة واقعة في متناول الجميع .

فقيام السلطة ضرورى لوجود الحرية ، ولكن هذه السلطة لابد أن تكون  
سلطة ديمقراطية عادلة . ديمقراطية : فتكون السيطرة عليها للشعب لا لطبقة  
واحدة فيه ، وعادلة : لا تركع لرأس المال فتكون في يده أداة تعينه في  
استغلال الكادحين .

## الباب الثالث

### التفسير الاقتصادي

#### للتاريخ

٢٨٧ - ان النظرية العامة للدولة - في الديمقراطية الماركسية - لا يمكن أن يتحدد اطارها العام ، بكل ما يضمنه من دستور وقانون وانظمة سياسية ودين وأخلاق ، الا اذا عرضنا لما جاءت به الماركسية من « التفسير الاقتصادي للتاريخ » ، أو « مادية التاريخ » .

لقد عابت الماركسية على المؤرخين أنهم يرون التاريخ يدور حول الرجال العظماء والأفكار العظيمة بينما هو في حقيقته يجب أن يهتم بشئ آخر . فالتاريخ ليس تاريخ الأفكار أو الأبطال ، وانما هو تاريخ الاعمال المادية والكتل البشرية الكادحة .

وقد عبر ماركس عن نظريته في التفسير الاقتصادي للتاريخ فقال : « ان أبحاثي أدت بى إلى الاعتقاد بأن العلاقات القانونية وأشكال الدولة نفسها لا يمكن أن تفسر نفسها أو يفسرها التطور المزعوم للنفس البشرية . فهذه العلاقات وتلك الأشكال انما تأخذ جذورها من ظروف الوجود المادى وحدها . فذاقية المجتمع يجب أن نبحث عنها في الاقتصاد السياسى » (١) .

ثم مضى بعد ذلك يقول : ان الأفراد يضطرون الى الدخول في علاقات ضرورية وحتمية ومستقلة عن إرادتهم ، وهذه العلاقات هى علاقات الانتاج . وهى تتفق مع درجة النمو التى وصلت اليها القوى الانتاجية المادية . ومجموع هذه العلاقات يكون البناء الاقتصادى للمجتمع والأساس الحقيقى الذى يقوم فوقه البناء القانونى والسياسى ، وتنمشى معه أشكال معينة وحتمية من الوعى الاجتماعى . وان طريقة الانتاج - فى الحياة المادية - تحدد كقاعدة عامة القضية الاجتماعية والسياسية والفكرية للحياة . . . . .

---

(١) Marx : Contribution à la critique de l'économie politique  
in Etudes philosophiques. Ed. Soc. 1935 p. 83—84.

« وفي مرحلة معينة من نموها فإن قوى الإنتاج في المجتمع تدخل في تعارض مع علاقات الإنتاج القائمة حينئذ ( وهي تتضمن روابط الملكية ) وهذه العلاقات الانتاجية التي كانت تكون قديما أشكال نمو القوى الانتاجية تصبح - بهذا التطور - عقبة في سبيل هذه القوى . وحينئذ يولد عصر للثورة الاجتماعية . فإن تغيير الأساس الاقتصادي يحطم كل البناء القائم عليه في فترة تطول أو تقصر ... » (١) .

ومن هنا فإن ماركس يشبه المجتمع ببناء قائم ، وهذا البناء له أساس ثابت في الأرض . فأما الأساس فهو الذي يمكن أن يسمى *l'infrastructure* وأما البناء نفسه فهو الذي يطلق عليه *superstructure* .

أن أساس هذا البناء يتكون من القوى الانتاجية ، والعلاقات الانتاجية . فأما القوى الانتاجية فهي تتكون من ثلاثة مصادر : الموارد الطبيعية ، وأدوات الانتاج التي يصنعها الانسان ، ثم العمل . فالقوى الانتاجية تمثل صلة قائمة بين الناس والأشياء ، وهذه الصلة تؤدي الى صلة أخرى بين الناس والناس ، وهذه هي العلاقات الانتاجية . وعند ما تتغير القوى الانتاجية تتغير العلاقات الانتاجية تبعاً لذلك .

والاثنان معا - قوى الإنتاج والعلاقات الانتاجية المترتبة عليها - يؤلفان الأساس المادي الذي يقوم فوقه البناء القانوني والسياسي وتنمى معه أشكال معينة وحتمية من الوعي الانتاجي . فالأساس الحقيقي للمجتمع هو نظامه الاقتصادي ، وأما الدين والأخلاق وسائر الانظمة السياسية والقانونية فهي البنانيان الذي ينهض فوق هذا الأساس ، والذي يجب أن يكون متسقاً معه . فهذا البناء في نواحيه المختلفة انما يعكس مصالح الطبقة المسيطرة ، والدين والأخلاق والنظم انما توضع لخدمة هذه الطبقة ورعاية مصالحها . ويظل الأمر هكذا الى أن تحدث الثورة أو يتم التطور .

وهذه الثورة وذلك التطور لا يحدثان لأن فكراً جديداً قد نشأ فغير من مضمون البناء ، أو لأن عقائد دينية جديدة قد آمن بها البشر ، فكل ذلك انما ينشأ أصلاً في البنانيان والتطور انما ينبع من الأساس . وانما يبدأ التطور والثورة اذا ما اكتسب المجتمع قوى انتاجية جديدة - نتيجة لاختراع أو اكتشاف جديد - وهنا يبدأ النزاع بينها وبين علاقات الانتاج القديمة التي كانت



تتفق مع القوى الانتاجية السابقة ولم تعد تتفق مع القوى الجديدة . وهذا النزاع لا يلبث أن ينتهى بتغيير العلاقات الانتاجية لتصبح متسقة مع القوى الانتاجية الجديدة ، وهنا يتصدع الأساس السابق فيترتب على تصدعه تصدع البناء نفسه واقامة بناء جديد يتفق مع الأساس الجديد .

فكل أساس له بناء يتفق معه ، فاذا تغير الأساس انهار البناء القديم وقام بناء جديد يتفق مع الأساس في أوضاعه الجديدة .

ولنضرب على ذلك مثلا : فلو أننا تصورنا دولة زراعية فان القوى الانتاجية فيها تتكون أساسا من الأرض والأدوات الزراعية ، وهذه القوى تنشئ نوعا من العلاقات الانتاجية يتناسب معها ( كالعلاقات التى تنشأ فى جالية تتكون من الفلاحين وأصحاب الأراضي ) . وهذه القوى الانتاجية والعلاقات المترتبة عليها سوف تؤثر فى القوانين والأنظمة والأخلاق السائدة فى المجتمع . ثم يحدث أن يكتشف فى هذه الدولة كميات هائلة من الحديد والفحم وتقوم فيها صناعة واسعة ، فهنا نرى قوى انتاجية جديدة ، وهى اذ تستقر تدخل فى نزاع مع العلاقات الانتاجية القديمة حتى تتغير وتتغير متفقة معها . فاذا تم ذلك تغيرت القوانين والأنظمة والأخلاق لتخدم الطبقة الجديدة المسيطرة . وهذا التطور لا يتم فى سهولة ويسر - فى جميع الأحوال - لأنه من المتوقع أن يجد مقاومة قوية من أصحاب البناء الاقتصادى القديم . وقد ينجح هؤلاء فى المقاومة لبعض الوقت فيظلون محتفظين بسלטانهم القديم ولكنهم لن يستطيعوا ذلك الى مالا نهاية (١) .

فالتطورات الاجتماعية التى مرت بالبشرية فى التاريخ لا يمكن أن تفهم الا على هذا الأساس ، ان وراءها تطور فى القوى الانتاجية أدى الى تطور فى العلاقات الانتاجية فادى ذلك كله الى بناء فكرى كامل يتناسب معه . فالأفراد اذ يناضلون فى سبيل الحرية الدينية أو الحرية السياسية يتصورون أنهم يدافعون عنها لذاتها وهم فى ذلك واهمون . انهم لا يدرون أنهم يدافعون عن قيم فكرية أصبحت ضرورية للأساس الاقتصادى الجديد . وقد عاش الناس كثيرا فى هذا الوهم ، بل ان التاريخ نفسه قد دون على أساسه فأخطأ دون أن يدرى . وهكذا فان التاريخ قد جهل السبب الحقيقى للثورات الى أن

جاء كارل ماركس فإوضحه وكشف عنه • فكل الحركات الفكرية في التاريخ  
انما ترجع الى سبب اقتصادى (١) •

هذا هو « القانون العلمى » الذى اكتشفته الماركسية وملأت الدنيا فخرا  
به ، انه « التفسير الاقتصادى للتاريخ » • انه يشبه فى علميته وحتميته  
« قانون النشوء والارتقاء » الذى اكتشفه داروين • فهذا العالم قد « اكتشف  
قانون النشوء والارتقاء فى الطبيعة العضوية وجاء ماركس واكتشف قانون  
النشوء والارتقاء فى التاريخ البشرى » • هذا ما قاله انجلز على قبر ماركس  
وهو ينعيه ، ومادرى أنه يفاخر بمبدأ كان من أكثر مبادئ النظرية الماركسية  
تعرضا للهجوم ، ومن أكثرها أيضا بعدا عن الصواب •

#### ٢٨٨ - نقد وتطليل :

ان « مادية التاريخ » تؤدى بغير شك الى نوع من الحتمية الاقتصادية  
المطلقة ، وتجعل الانسان مرتبطا ارتباطا حاسما ونهائيا بتطور قوى الانتاج فى  
المجتمع • انها فى ذلك تتفق مع تصورهما الأساسى للانسان على أساس أنه  
« مادة » • فهى تارة تتجاهل « الجانب العقلى » فيه وتارة أخرى تتجاهل  
« الجانب العاطفى » وهنا تتجاهل عنصر الإرادة فيه فتخضعه للحتمية  
الاقتصادية المطلقة •

ان الماركسية فى هذا المجال قد صوبت إليها سهام النقد ، سواء فى عهد  
مؤسسيها أو بعد ذلك ، بل لقد انهالت عليها الانتقادات من بعض المفكرين ذوى  
التكوين الماركسى - أصحاب المدرسة الماركسية الحديثة - وعلى رأسهم  
« برنشتين » • ويكاد يكون من المجمع عليه الآن - من الاشتراكيين وغير  
الاشتراكيين - أن الماركسية قد غالت فى المكانة التى جعلتها لعامل الاقتصاد ،  
وتعسفت فى هبوطها بقيمة الانسان وقدرته على التأثير فى التاريخ  
والقطور (٢) •

---

(١) كاريومنت : الشيوعية نظريا وعمليا - ص ٥٠ وما بعدها •

(٢) أنظر فى ذلك : -

— Ch. Turgeon : Critique de la conception matérialiste de l'histoire,  
Paris 1931.

ويبين من « التفسير الاقتصادي للتاريخ » أن التطور في تاريخ البشرية قد بنى على أسس ثلاثة :

أولا : واحدة العوامل المؤثرة ، فالتاريخ كله انما يقود خطى للتطور فيه عامل واحد هو العامل الاقتصادي وبذلك تستبعد سائر العوامل الأخرى .  
ثانيا : الحتمية ، فإرادة الإنسان لا تقدر على التأثير أمام تطور قوى الانتاج ، والإنسان لا يصنع التاريخ ولا يساهم في صنعه ، بل انه محكوم دائما « بحتمية التاريخ » .  
ثالثا : المادية ، وهذا يعنى استبعاد كل اثر للديان ، والافكار ، والطاقت الروحية للشعوب .

وسوف نعرض لهذه الاسس الثلاثة واحدا بعد الآخر لنستطيع في النهاية أن نقيم « مادية التاريخ » ، التقييم الحقيقي .

#### ٢٨٩ - أولا : ان التطور في التاريخ لا يصنعه سبب واحد :

فالعامل الاقتصادي بمفرده لا يستطيع أن يشرح لنا تطور البشرية في كثير من البلاد ، وليس أدل على ذلك من أن دولا متشابهة في نهضتها الصناعية وتطور وسائل الانتاج فيها - وهى انجلترا وألمانيا وفرنسا - تتمتع كل منها بمزاج سياسى خاص . فانجلترا قد اتجهت الى الإبقاء على النظام الملكى والمحافظة على التقاليد والبعد عن التغييرات الثورية المفاجئة ، بينما جنت فرنسا الى النظام الجمهورى والثورات العنيفة الدامية ، وأخذت ألمانيا بفلسفة القوة وسادت فيها نظريات التفوق العنصرى وتسببت

---

- Gonnard : Histoire des doctrines économiques, p. 321 et ss.

— Robert Lekachman : Histoire des doctrines économiques, p. 221 et ss.

— Baudin : Précis d'histoire des doctrines économiques p. 84 et ss

— Mosca : Histoire des doctrines politiques, p. 286 et ss.

— Gide et Rist : Histoire des doctrines économiques, t.2 p.543 et ss.

فؤاد دهمان : محاضرات في المذاهب الاقتصادية الكبرى - ص ٢١٣ وما بعدها .

- كاريهنت : الشيوعية نظريا وعمليا - ص ٥٧ وما بعدها .

في حروب متوالية . فكيف اختلف التاريخ البشرى هنا مع أن تطوّر وسائل الانتاج قد سار في نفس السبيل وبلغ نفس المدى ؟ .

وكيف نفسر أن شعوبا تعيش في أحوال متشابهة في تطوّر قوى الانتاج تستطيع أن تصل الى حضارات مختلفة ومتباينة ؟ وأن نفس الدين ارتضته أجناس وشعوب يختلف الواحد منها عن الآخر في تطوّر قوى الانتاج (١) وكان يجب أن يكون البناء *superstructure* عنده مختلفا لاختلاف الاساس *infrastructure* ؟

ان الحقيقة التي لا شك فيها أن العامل الاقتصادي بمفرده لا يمكن أن يفسر كل أحداث التاريخ الماضية ويتنبأ بكل أحداثه المستقبلية . فاحداث التاريخ ليست من البساطة بحيث ترجع دائما الى سبب واحد لا تحيد عنه . أنها بغير شك تنتج عن أسباب متعددة ، وعلى حد تعبير الفيلسوف الايطالي بنيدتو كروشييه فإن التطوّر من شكل اجتماعي الى شكل اخر لا يكون أبدا ناتجا عن نفس السبب ، وانما عن مجموعة من الاسباب يمكن أن تتغير من حالة الى أخرى . فكما أن الموت هو دائما الموت الا أن الاسباب قد تتعدد الى ما لا نهاية (٢) .

#### ٢٩٠ - هنالك العوامل الطبيعية والفسولوجية والنفسية :

واذا كان العامل الاقتصادي لا يمكن تجاهل أثره فإن هنالك الى جانبه عدة عوامل تلعب في هذا المجال دورا هاما :

١ - فهناك العوامل الطبيعية كالارض ، والبيئة والطريق .

٢ - وهنالك العوامل للفسولوجية .

٣ - وهنالك العوامل النفسية .

واذا كان العامل الاقتصادي لا يستطيع أن يفسر لنا وحده لماذا نهضت انجلترا ولم تنهض الكونغو ، ولماذا أصبحت هذه الدولة صاحبة أسطول قوى ولم تكن الاخرى كذلك ، ولماذا أصبحت هذه الدولة صناعية

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا - ص ٦١ .

(٢) Benedetto Croce : Matérialisme historique et économie

marxiste, p. 145.

والاخرى تجارية والثالثة زراعية . . . فان العوامل الاخرى تستطيع  
ذلك بغير شك .

فهناك أولا العوامل الطبيعية كالارض والاقليم والطريق . فاما الارض  
فانها بالنسبة للانسان المادة الاولى التي يزول عليها عمله . وهى تكون  
في كل دولة الاقليم الذى يستقر عليه البشر . وهى تختلف من حيث المناخ  
والتضاريس والثروات الطبيعية . فالبلاد الحارة - فى تطورها التاريخى -  
غير البلاد الباردة ، وتلك التى تغل ثروات طبيعية متدفقة غير تلك التى  
منيت بفقر فى هذه الموارد . بل ان توسيع رقعة الارض - باكتشاف ارض  
جديدة - قد أحدث آثارا هائلة فى التاريخ البشرى ليس فقط من حيث  
الهجرات بل أيضا فيما أنتجته من محاصيل جديدة وآراء جديدة صائبة  
أم خاطئة . و « الطريق » أيضا قد لعب أيضا دورا بالغ الأهمية فى  
التاريخ . فان الهجرات الانسانية الكبرى قد سلكت « الطرق » التى فتحتها  
أمامها الطبيعة نحو الشرق أو الغرب . والغزوات أيضا قد تأثرت بنفس  
الوضع . فالجبال الشاهقة مثلا تحول دون الغزو ، والنهر والسهل  
يسهلانه . ولقد قيل بحق ان الطرق الطبيعية قد حددت اتجاه الغزوات  
والهجرات نحو هذا البلد أو ذاك . وان الاقاليم التى وقع عليها الاختيار  
لتكون محطا للرحال قد تحولت لظروفها الطبيعية الى مستقر نهائى .  
واكتشاف طرق جديدة يعطى للبشرية امكانيات جديدة ويرتب اثارا فى  
السلم والحرب . فاكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح ربط أوروبا  
بكثير من البلاد ، والحروب البحرية نفسها لم يكن الهدف منها سوى  
السيطرة على البحار ، هذه الطرق العالمية التى تقود الى كل القارات (١) .  
والى جانب العوامل الطبيعية فهناك العوامل الفسيولوجية وتشمل النوع،  
والجنس ، والسكان .

فكثير من تصرفات الافراد والجماعات يحكمها « قانون النوع » .  
فالانسان بغرائزه وطباعه ، بعيوبه وميزاته ، برذائله وفضائله ، ينتمى  
الى « نوع واحد » ، النوع البشرى . وسواء أسلمنا بأن الانسان هو

لغو الحيوانات أو سيدها فإنه يحمل بمقتضى طبيعته الانسانية الكثير من الغرائز . وهذه الغرائز تقصر لنا الكثير من التصرفات التى لا يمكن أن يفسرها لنا تطور قوى الانتاج . فضلا عن « قانون النوع » فهناك عامل الجنس أو السلالة . فكل جنس له صفاته المميزة له سواء أكان هو الجنس الابيض القوقازى أو الاصفر ( المغولى ) أو الجنس الاسود (١) . ونحن لا نسلم بما يقوله دعاة التفوق العنصرى من تفوق جنس بذاته على سائر الاجناس (٢) ، الا أننا لا ننكر أن لكل جنس مواهب معينة ، ومجالات خاصة يبدع فيها أكثر من سواء . فالمانيا وفرنسا وانجلترا أقاليم متجاورة تضمها قارة واحدة ومع ذلك فإن مواهب كل شعب تختلف اختلافا واضحا عن الشعبين الآخرين .

والى جانب النوع والسلالة فهناك اعتبارات مستمدة من علم السكان . فالشعوب تختلف بطبيعتها من حيث الكثافة وسرعة التوالد والنمو ، كما تختلف فى درجة مقاومة المرض ومتوسط الاعمار فيها ، واختلاف الشعوب فى هذه النواحي يؤثر تأثيرا واضحا على كثير من أحداث التاريخ (٣) .

وأما العوامل النفسية فانها تساهم فى الاثر مع العوامل الطبيعية والفسولوجية . انها تخرج من النطاق المادى لتتراجعه النطاق الروحى ، وهى حينئذ تلعب دورها الهام فى تاريخ تطور المجتمعات البشرية . وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل .

### ٢٩١ - هناك أحداث لا يفسرها تطور قوى الانتاج :

ان عبيدا من التغيرات الهامة فى تاريخ البشرية لا نستطيع أن نجد بينها وبين تطور قوى الانتاج أى صلة (٤) . وليس أدل على ذلك من الايمان ذاتها : فما هو التطور الذى دخل على قوى الانتاج فى القرن السادس الميلادى فى شبه الجزيرة العربية وأدى الى نزول الدعوة على محمد بن عبد الله ؟

---

(١) لدراسة شاملة للاجناس واساس تقسيمها انظر مؤلفنا « النظرية العامة للقومية العربية » ص ١٢ وما بعدها .

(٢) أنظر لنا : النظرية العامة للقومية العربية - ص ١٥ وما بعدها .

— Turgeon : op. cit. p. 100 et ss. (٣)

— Mosca : Histoire des doctrines politiques, p. 288. (٤)

وما هو التطور الذى دخل على قوى الإنتاج فأنشأ المسيحية واليهودية وسائر العقائد الدينية الموجودة فى العالم فى وقتنا الراهن ؟

أن خطأ « المادية التاريخية » الأكبر يتركز فى أنها قد أكدت أن العامل الاقتصادى يجب أن يكون السبب الوحيد وأن سائر العوامل الأخرى يجب أن تكون أثرا من آثاره . وهى فى ذلك قد تجاهلت أن سائر فروع النشاط الإنسانى يتأثر كل واحد منها ويؤثر فيه . وحتى الابتكار والتجديد فى معدات تسليح الجيوش ووضع خططها العسكرية يمكن أن يكون له فى هذا المجال أثرا على الرغم مما قد يبدو من النظرة السطحية للأمور (١) . فالعامل الاقتصادى لا يمكن أن نفسر به كل تطور (٢) .

ونحن إذا سلمنا بأن اكتشاف قوى إنتاجية جديدة يجب أن ينتج - فى المدى الطويل أو القصير - أنظمة جديدة وأخلاقا جديدة وأديانا جديدة فإن تساؤلا يسرع إلى الذهن قائلا : وما هى الأديان الجديدة التى توالى على البشرية بعد الاسلام نتيجة لتطور قوى الإنتاج ؟ وما هو الدين الجديد الذى جاء نتيجة لاكتشاف الذرة ؟ إن الماركسية لم تستطع أن تقدم لنا إجابات مقنعة عن هذه التساؤلات . بل إن بعض الماركسيين (٣) ليعترفون صراحة بأن تطور المجتمعات البشرية لا يمكن أن يرد إلى سبب واحد بعينه أو عامل واحد بالذات ولو كان هو العامل الاقتصادى .

وإذا كانت الماركسية لا تقنع فأنها لا تعجز عن الأجابة . وهى تستطيع فى هذا المجال أن تختار أى تغيير اقتصادى فى قوى الإنتاج ثم تزعم أن التطور الفكرى الذى حدث بعد ذلك بعدة قرون إنما كان نتيجة لذلك السبب . ومن ذلك مثلا ما يزعمه أحد الماركسيين من أن « الانتقال من نظام طبيعى إلى نظام نفدى - فى إنجلترا - قد أدى بالطبقات الدنيا إلى الوقوع فريسة فى أيدي البيوريتانية ( أو المتطهرين ) » . ولو أننا تساعلنا متى حدث هذا

---

— Mosca : op. cit. p.289. (١)

— Baudin : précis d'histoires des doctrines économiques (٢)  
p. 185.

— Gonnard : op. cit. p. 232.

(٣) وفى مقدمة هؤلاء برنشتين الماركسى الألمانى ( ١٨٥٠ - ١٩٢٣ ) أنظر :

— Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t.2. p.734.

— Gide et Rist : Histoire des doctrines économiques. t. 2. p. 548.

وذلك لعلنا أن الانتقال الى النظام النقدي قد تم في القرن الرابع عشر ، ولم تظهر البيوريتانية الا في نهاية القرن السادس عشر !! ومع ذلك فان الاول سبب للثاني (١) !!

وثمة شيء آخر يلاحظ على الماركسيين : انهم يرجعون دائما - فيما يقدمون من أمثلة - الى المجتمعات البدائية التي عاشت في فجر التاريخ ، وذلك وان أبرز الدور الذي تلعبه الضرورات الطبيعية في حياة الافراد فانه لا يصلح سبيلا للقياس عليه في الوقت الحاضر . فالبشرية - في مسيرتها من فجر التاريخ حتى الآن - قد تطور ادراكها ولم يعد مجتمعها - في حاجاته ومطالبه والقوى المؤثرة فيه - هو المجتمع البدائي الاول (٢) .

فالعامل الاقتصادي وان لعب دورا هاما في التاريخ فانه لا يكفى بمفرده ليكون عاملا حاسما يدور معه التطور البشرى كله .

#### ٢٩٢ - ثانيا : الحتمية الماركسية تتجاهل طبيعة الانسان :

ان المادية التاريخية عند ماركس ترفض كل كتابة للتاريخ لا تبدأ من الفعل التاريخي الاساسي وهو تطور قوى الانتاج .

فهى ترفض أن يكون موضوع التاريخ كائننا اعظم كلاله والقدر والروح .  
وهى ترفض أن ترى في التاريخ معركة بين الافكار العظيمة .

وهى ترفض أن تفسح للرجل العظيم مكانا في التاريخ ، وتحل محله الكتل الكبيرة من البشر .

ولكى يكتب التاريخ بصدق وأمانة فان الماركسية ترى أن ترتد به لتتناول بالدراسة أول عمل قام به الانسان - هذا العمل الذى يجعله مختلفا في الطبيعة عن الحيوان - وهو انتاج الأدوات التى يشبع بها حاجاته (٣) .  
ومنذ ذلك الحين حتى الآن والفعل التاريخي الاساسي الذى تدور حوله الدراسة هو تطور قوى الانتاج . وهذا الفعل يؤثر في مجرى الحوادث تأثيرا حتميا .  
وعلى حد تعبير كارل ماركس « فان العلاقات الاجتماعية مرتبطة ارتباطا

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا - ص ٥٨ .

(٢) كاريوهنت : للرجع السابق ص ٥٩ .

(٣) Touchard : Histoire des idées politiques, t. 2 p. ٦34. —



كاملا بقوى الانتاج ، واذا اكتسب الافراد قوى انتاجية جديدة فانهم يغيرون طريقة انتاجهم ، وهم ان فعلوا ذلك غيروا طريقة كسبهم للقوت وغيروا كل العلاقات الاجتماعية . فالطاحونة اليدوية تعطينا مجتمع السيد الاقطاعي ، والطاحونة البخارية تعطينا مجتمع الرأسمالية الصناعية ، (١) .

فالحتمية الماركسية تخضع الارادة الانسانية لتطور قوى الانتاج فكانها بذلك تخضع « الانسان » للاشياء . لقد أراد ماركس أن يجعل اشتراكيته علمية ويستنبط لها قوانين كقوانين الطبيعة تحكم الظواهر الاجتماعية كلها ، والى هنا فان ماركس قد أصاب في اختيار المنهج ، أصاب اذ اهتم بدراسة تطور التاريخ في المجتمعات البشرية ، ولكنه أخطأ في تطبيق المنهج وحاول أن يضغط الحقائق ليكرهها على البقاء في الحيز الضيق المخصص لها في البناء الفكري الذي أراد له أن يكون متناسقا .

### ٢٩٣ - الحاجة الاقتصادية ليست الحاجة الوحيدة :

ونقطة البدء في الحتمية الماركسية أن هنالك حاجة انسانية معينة هي الحاجة الاقتصادية تؤثر على كيانه كله ، تؤثر وحدها دون سواها . ومثل هذه النظرة ترى في الانسان كائنًا اقتصاديا فحسب . وهي نظرة لاشك خاطئة . فالاقتصاد يؤثر ، لان الحاجات الاقتصادية قائمة ، ولكن هنالك عددا كبيرا من الحاجات الاخرى يؤثر اشباعها في كيان البشر . فالبشر تحركهم دوافع ، والدوافع الاقتصادية وان كانت قوية فانها ليست الوحيدة . فقد يكون معها الدوافع الايديولوجية ، بل قد تفوقها هذه الدوافع في الاثر . وان الماركسيين انفسهم وهم يعملون اليوم في كل مجال ويبذلون مجهودا هائلا في نشر دعوتهم لا تحركهم الدوافع الاقتصادية وانما دوافع أخرى اقوى واهم .

ان الحتمية الاقتصادية تضعف من الدور الذي يمكن أن تلعبه الارادة الانسانية في التاريخ . وهي اذا اضيفت الى المادية المجردة تصل الى انكار لتقييم والمثل ، ولا تترك مجالا كبيرا لفكرة اللوجب والعدالة فيصبح الانسان في النهاية مجرد ترس في آلة يسير بشكل ميكانيكي لا يهدأ . ان ماركس وان أراد أن يحرر الانسان لم ينجح في أن يفرد له الدور الذي يتناسب مع

انسانيته وأدميته على أساس أنه كائن له ذكاء وله ارادة . فالمجتمع الرأسمالى سوف ينهار ، وسوف ينهار حتماً وبالتأكيد . فلا سبيل للإصلاح ولا جدوى منه . والمجتمع الشيوعى سوف يقوم أعملت الطبقة الكادحة أو لم تعمل . ولكنها اذا عملت جعلت التاريخ يسرع فى خطاه . فالانسان - هذا السيد على الارض - الذى أخضع بالعلم كل ظواهر الطبيعة أصبح - فى هذا الوضع - ريشة فى مهب الريح يخضع للظروف الاقتصادية وحدها لا يستطيع لها تبجيلا (١) .

وهذه الحتمية سوف تؤدى الى وضع بالغ الطرافة ، فهى تدفع الافراد الى التواكل والدعة . وترفع عنهم عبء الجهاد والتفكير . فالجهود البشرية كلها عديمة الجدوى ، فالنظام الرأسمالى سوف ينهار ، والنظام البديل الوحيد هو النظام الشيوعى ، فلا داعى للتفكير فى أى نظام آخر . ولنهيأ الرأسمالية يمكن أن يتم حتى بغير عمل وقيام الشيوعية أيضا يتم بغير عمل ، وكل ما تستطيعه الإرادة البشرية أن تساهم فى الاسراع بالتطور الحتمى للأمور .

ان نعامل الاقتصادى مهم بغير شك ، ولكن الانسان أيضا لا يقل عنه فى الاممية . ولذلك فان كثيرا من الاشتراكيين يرون - ومنذ زمن طويل - أنه لا يكفى فى اقامة عالم أحسن أن نؤثر على البيئة وانما يجب أن يمتد التأثير الى الانسان نفسه . والواقع أن الفكر السياسى قد تطور فى هذا الشأن من النقيض الى النقيض . فقد أرادت فلسفة القرن الثامن عشر أن ترجع جميع أحداث التاريخ الى الطبيعة الآدمية ، ثم جاءت فلسفة النصف الثانى من القرن التاسع عشر ففسرت أحداث التاريخ بالظروف الاقتصادية . والاولى أخطأت بغير شك عندما تجاهلت أثر البيئة الاجتماعية وفكرت فى الانسان وحده ، والثانية أخطأت اذ تطرفت فى الاتجاه المضاد ففسيت الانسان نهائيا وفكرت البيئة وحدها . فكلتا النظريتين اذ تتطرف فى فلسفتها ترتكب خطأ واضحا ، فالانسان لا يمكن فصله عن البيئة ، والبيئة أيضا لا يمكن تجاهل أثرها على

الانسان (١) . فدراسة الانسان وحده تجعله وكأنه السيد الاوحد لصيره تنعدم أمامه القيود ، ودراسة البيئة وحدها تهدر من كيان الانسان تماما وتجعله وكأنه جماد يقف مستسلما لعوامل التعرية . فالانسان ليس قائدا على طول الخط ، وليس مقودا على طول الخط . انه في سعيه الى مستقبل أفضل يسعى في ظروف معينة ومن خلال بيئة معينة « فهو يدفع ، ويدفع » .

#### ٢٩٤ - الرجال العظماء يلعبون دورا هاما :

ان التسليم بما يذهب اليه ماركس من أن التاريخ هو تاريخ الكتل الكاسحة من شأنه أن يصور الانسان وكأنه مجرد تماما من حرية الاختيار . ذلك أنه اذا كان الانسان مدفوعا دائما بتأثير القوى الجماعية لا يتصرف الا تحت ضغطها فمعنى ذلك أن ارادته الفردية ودوافعه الفردية لا تلعب دورا كبيرا في تحديد مسلكه .

وبالاضافة إلى ذلك فان ماركس قد تجاهل أثر القلة الممتازة من الرجال وتجاهل الدور الذي تلعبه في التاريخ . وهذه النظرة الخاصة الى الامور قد وجدت لها خصما عنيدا ولاقت معارضة قوية من أنصار ذلك المذهب القديم الذي يرجع التقدم الى عمل الاقوياء ، ويرجع الحضارة الى عمل الانكياء . فالنخبة الممتازة من الرجال وقد ملكت بذكائها امتياز البناء وصنع التقدم قد ملكت أيضا الحق في أن تنهض بمسئوليتها فتقود الجماهير وتوجه التاريخ (٢) . ان هذا المذهب الاخير قد تمثّل في كتابات عديد من العلماء الذين أبرزوا أثر النخبة الممتازة في سير التاريخ مثل « كارليل » و « كوسان » و « رينان » و « نيتشه » . ان كارليل مثلا يرى أن البشرية إذ تتقدم نحو المستقبل فانما يقود خطاها على الطريق قلة من الابطال ، والمبصرة ، والعلماء . هؤلاء للرجال الذين تبعث بهم السماء فيسدد الرحمن خطاهم . وان التاريخ نفسه ليشهد بشكل قاطع أنه ما من حركة عظيمة أو تقدم كبير قد حدث - عبر القرون السابقة - الا وكانت هنالك قيادة انبعث لتقود الجماهير نحو النصر . ومع ذلك فان أثر الكتل الكبيرة لا يهبط إلى الصفر ، فهي مازالت تؤدي

— Turgeon : op. cit. p. 236 t. ss.

— Turgeon : op. cit. p. 246 et ss.

دورها كأداة ووسيلة لصنع التقدم (١) . وعلى هذا النهج يكتب الكثير من الفلاسفة والعلماء على تنوع بينهم في طريقة التفكير .

والذي لا شك فيه أن التاريخ لا تصنعه الكتل الكبيرة وحدها وإنما تصنعه معها الأفكار العظيمة والرجال العظماء . وإذا أردنا أن نعرف كيف يصنع التقدم فإن الإجابة التي لا شك فيها أن القلة الممتازة من الرجال هي التي تفتح الطريق إليه ، ثم تأتي الكتل الكبيرة لتسير معها فيه .

فالبشرية يقودها على الطريق قلة ممتازة من الرجال سواء أكانوا من الأنبياء أو القادة أو الكتاب أو العلماء أو الفلاسفة . وليس أدل على ذلك من أن ماركس نفسه قد ترك أثرا واضحا في التاريخ ، ليس « ككتلة من الكتل الكالحة » وإنما كواحد من أفراد القلة الممتازة من الرجال (٢) .

إن ماركس يعاب عليه أنه لم يفسح للرجل العظيم مكانا في التاريخ ، وجعل منه مجرد نتاج للبيئة ومنفذ لقرارات الكتل الكبيرة . فهو يرى أن الأمة إذا احتاجت إلى الرجل العظيم خلقتة خلقا ، واخترته اختراعا . وهو إذا فشل أو نجح فإن المجتمع سوف يسير في نفس الطريق لا يحيد عنه .

فغابليون مثلا سواء أظهروا في تاريخ فرنسا أو لم يظهر فإن فرنسا ستكون اليوم على ما هي عليه (٣) . وإذا ما عرضت مشكلة ما لشعب معين فإنها تحل بنفس الطريقة أيا كانت شخصية القادة ، فإن هؤلاء القادة تقودهم ضرورات الساعة بشكل حتمي . والحقيقة أن هذا الرأي تكذبه أحداث التاريخ نفسها . فغابليون لم يكن اختراعا للبورجوازية

---

— Turgeon : op. cit. p. 248 et ss.

(١)

Isaiah Berlin : Karl Marx

(٢) أنظر ذلك مؤلف :

وقد نشرته دار القلم بترجمة من الاستاذ عبد الكريم أحمد ومراجعة من الاستاذ محمد سامي عاشور وقد جاء في ختام هذا المؤلف ( ص ٢١٨ ) أن « ماركس قد بدأ عمله ليحضر القول بأن الأفكار تحكم سير التاريخ ، بيد أن مدى تأثيره هو نفسه على شؤون البشر قد أضعف من قوة نظريته . لأنه بتغييره النظرة السائدة حتى وقته عن علاقة الفرد ببيئته وزملائه ، قد أدخل تغييرا ملموسا على هذه العلاقة نفسها ، ومن ثم فقد ظل أكبر قوة بين القوى الفكرية التي تغير اليوم بصورة مستمرة الأساليب التي يفكر بها الناس ويعملون » .

— Edwin Seligman : L'interprétation économique.

(٣) أنظر

de l'histoire, Paris 1911, p. 102 et ss

الجديدة التي قادت الثورة الفرنسية وازدادت مع الثورة ثراء ، فهذه البورجوازية وان كانت تستطيع ان تبتكر قائدا تقدمه فانها لا تستطيع على الاطلاق ان تضع في هذا القائد صفات العبقريّة التي تميز بها نابليون . ولو كان الذي قاد فرنسا في ذلك الحين شخصا آخر فربما تغير وجه التاريخ (١) .

ونفس الشيء يمكن أن نراه في جميع البلاد خلال أحداث التاريخ المختلفة . فالرجل العظيم يقود التاريخ ، ولو لم يظهر هذا الرجل العظيم أو قام بدور القيادة شخص آخر فربما تغير وجه التاريخ تغيرا تاما . وليس معنى ذلك أن الرجل العظيم بشر مقطوع الصلة بدينيا البشر « أو أنه في جميع أفكاره مقطوع الصلة بالبيئة ، انه كما يؤثر في البيئة يتأثر بها ، وكما يؤثر في أمته يتأثر بها ، وكما يؤثر في الحوادث فانها تؤثر على خطته وآماله .

انه يتأثر بالبيئة فهو ابن أمته ، نشأ في أمة معينة في زمان معين . ولكي يبرز ويؤثر فانه في حاجة الى المواهب الفذة والعبقريّة الموفقة ، ولكي يستمر تأثيره في أمته فانه في حاجة لان يفهم أمته ويدفعها الى التعاون معه . وهي لن تتعاون معه وتسير خلفه الا اذا رأت فيه تعبيرا عن آمالها ، وانعكاسا لآلامها .

واذا كان الرجل العظيم ضروريا لامته ، فان الامّة بدورها ضرورية له . انه بغیرها لن يكون الا فردا ممتازا « ولكنه معها سوف يكون « قائدا عظيما » ورجلا من رجال التاريخ .

ومن الطريف في هذا الصدد أن الماركسية تحذل الحتمية حتى في ميلاد الرجل العظيم ، فهي ترى أنه « في اللحظة المحددة يجب أن يولد الرجل العظيم ، ولكن هذا الرأي يحتاج الى مناقشة علمية دقيقة : فكيف يتم هذا الميلاد ؟ ومتى ؟ وطبقا لاية قوانين علمية يحدث ذلك ؟ ان من أسهل الامور أن نقول ان الضرورة كانت أمه وان القدر كان أبوه ، ولكن هذا

---

— Turgeon : Critique de la conception matérialiste, p. (١)  
258 et ss.

القول مجازى الى أقصى حد وبعيد عن الحقيقة العلمية (١) .

### ٢٩٥ - ان الصدفة قد تلعب دورا في التاريخ :

ان الاثر الحتمى الذى رتبته ماركس على تطور قوى الانتاج لا يمكن التسليم به ، فهو يتجاهل عدة عوامل هامة تؤثر أيضا - مع تطور قوى الانتاج - في تاريخ البشرية . بل ان الصدفة ألبحتة يمكن ان تلعب دورا في التاريخ .

ولا شك ان النظرة العلمية - العميقة الشاملة - لاحداث التاريخ لا يمكن ان ترجع عددا كبيرا من أحداثه الى الصدفة ، ولكن أذى يشاهد بوضوح في بعض الأحيان أن تقع حادثة غير متوقعة أو تغيب حادثة متوقعة أو تنتفى جزئية صغيرة لينقلب السير العادى للحوادث رأسا على عقب .

حادث عارض غير متوقع نسميه الصدفة ، أو صدفه سعيدة نسميها الحظ ، لا ندرى سبب أيهما ، ومع ذلك فانهما يغيران مجرى الامور في التاريخ . وهذا بغير شك يقيم دليلا قويا على أن هناك عاملا آخر يصير الماركسيون على تجاهله بصفة مستمرة وهو « القدر » ، ينفذ مشيئته التي لا يمكن توقعها أو معرفتها مقنما (٢) . ففى كثير من نواحي المعرفة - وفي مجالات هي بطبيعتها أكثر تحديدا من التاريخ - يصعب القول بحتمية دائمة لمعامل معين بالذات . ولندع عالما من أكبر علماء الرياضيات - هو العلامة هنرى

---

— Turgeon : op. cit. p. 268 et ss.

(١)

ومن ذلك أيضا ما يقوله كاريوهنت - الاستاذ بجامعة أكسفورد - في كتابه الشبوعية نظريا وعمليا : « ان الماركسيين يصرون على التهوين من دور العظماء المزعومين » ويقولون انهم لا يفعلون أكثر من تعريف أنفسهم بأحوال مستقلة عنهم . ويقول كوتسكى ان « هومروس غنى ، وأفلاطون تفلسف ، والمسيح وبطرس غيرا الوعى الخلقى دون أن يعرفوا جميعا أنهم في ذلك كانوا مجرد أدوات لعملية اقتصادية ترد اليها في النهاية جميع أعمالهم ، لان التسليم بأن هؤلاء وأمثالهم قد صنعوا للتاريخ لا يتفق مع المبدأ القائل بأن التاريخ تحدده القوى الاقتصادية ، وهي لذلك مسئولة عن ظهورهم . ولهذا نجد حسن يصير على القول بأن نيوتن لم يستلهم الوعى أذى هداه الى اكتشاف قانون الجاذبية من وقوع الفتاحة على رأسه ، وانما ظهر هذا الاكتشاف لان المطالب الاقتصادية في عصر نيوتن اقتضت ذلك » . أنظر ص ٦٠ وما بعدها .

— Turgeon : op. cit. p. 270 et ss.

(٢)

بونكاريه يتكلم في هذا المجال : انه يقول بأن سببا تافها - ربما لايلاحظه أحد ويرجمه الرجل العادي الى محض الصدفة - قد يؤدي الى كوارث بالغة الضخامة ، « فالاضطرابات الكبيرة تحدث عادة في اقاليم يكون للجو فيها في حالة توازن ثابت . ان علماء الارصاد الجوية يرون أنه على الرغم من هذا التوازن المستمر الثابت فان اعصارا سيولد في مكان ما . ولكن أين ؟ انهم لا يستطيعون القول ، ذلك أن عشر درجة قد تزيد أو تنقص في نقطة ما ، فان الاعصار ينفجر هنا ولا ينفجر هناك . ويمتد تخريبه الى اقاليم كان يمكن ألا يمتد اليها (١) » .

**٢٩٦ - ثالثا : الدين والفكر والطاقات الروحية للشعوب تساهم في صنع التطور :**

ان أبرز ما يعاب على ماركس أنه وضع في الأحداث نوعا من الآلية وأرجعها كلها الى سبب واحد .

لقد نسى دور الدين ، ونسى دور الفكر ، ونسى الطاقات الروحية للشعوب .

**٢٩٧ - ان ماركس قد تجاهل دور الدين :**

وما يحدثه من انقلابات هائلة في مصير الشعوب تفوق في مداها وأهميتها أثر العوامل الاقتصادية . ان الدين الاسلامي مثلا كان هو الذي خلق الامة العربية ، هو الذي خلقها بأن أعاد صياغة العرب الموجودين في شبه الجزيرة العربية وحول الرذائل الجاهلية الى فضائل وسجايا حميدة . وهو الذي خلق الامة العربية عندما دفع بأولئك القلة من الناس الى الخروج من جزيرتهم يغزون الشام ويغزون العراق ويخضعون دولتي الروم والفرس ثم يجتازون برزخ السويس لينتشروا في مصر والسودان وينساحوا في أفريقيا الشمالية حتي اذا وصلوا الى المحيط نزلوا الى الانحلس وهددوا أوروبا ، وإقاموا حضارة من أقوى الحضارات في التاريخ البشري . كل ذلك لم يكن نتيجة لتطور في قوى الانتاج وانما كان نتيجة للدين . . . . أمة قوية خلقت ونهضت وفتحت وغزت ومحدثت الدنيا وأضاءت القرون بنور حضارتها . . . . آثار هائلة

---

Turgeon : op. cit. p. 270 — 271.

(١) أنظر : -

وأنظر أيضا كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا - ص ٦١ .

( م ١٨ - النظرية العامة للدولة )

في التاريخ البشرى امتدت الى عدة قرون ٠٠٠٠ وكان ذلك كله بدافع من العقيدة الدينية وحدها .

ان البحث عن فلسفة علمية للتاريخ أمر جميل يستحق العناء ، ولكن اكراه التاريخ وتفسيره تفسيراً خاصاً هو المشكلة . فالتاريخ منذ أن بدأ أخذ يكشف عن حقيقة واضحة أن الدين يكتسح البقاع ، يعبر الجبال ويجتاز السهول ويهز الدنيا ويوقظ البشر (١) ، وكان فيما مضى من أقوى الظواهر الاجتماعية وأبرزها تأثيراً في حياة الناس ، فكيف تسنى للماركسية أن تتجاهله دائماً في الوقت الذي تنادى فيه بوضع فلسفة علمية للتاريخ تستخلص القوانين الطبيعية التي تحكم تطور المجتمعات البشرية ؟

ان النظرية الماركسية لا تفسر لنا الأحداث الهائلة التي أنتجتها المسيحية والآثار الفذة التي قدمها الاسلام . ان هذه الحقيقة قد اعترف بها رجال الفكر الاقتصادي الذين يؤرخون للمذاهب الاقتصادية . (٢) فالعلامة موسكا - الأستاذ بجامعة روما - يقول انه ليبدو غريباً بالنسبة لنا أننا نضع المذاهب السياسية والدينية في مقام الآثار ولا نفسح لها اطلاقاً مكانة السبب (٣) . ويصر الأستاذ لوى بودان على هذا الرأي أيضاً قائلاً ان المواطن تلعب - بالنسبة للمجتمع والفرد - دوراً أهم من الدور الذي تلعبه المصالح ، بل ان التاريخ ليكشف لنا عن أن أعظم الكفاح وأقواه وأطول مدى كان هو الكفاح الدينى . وانها لمعامرة ان نحاول أن نشرح استتهاد الألوف في سبيل المسيحية بالوقائع الاقتصادية وحدها (٤) .

#### ٢٩٨ - ان ماركس تجاهل أيضاً دور الفكر :

فان للفكر قد يحدث من التغيير أضعاف ما قد يحدثه تطور قوى الانتاج، ويجب الا نقول ان كل فكرة تفتج عن تغيير في القوى الاقتصادية لأن هنالك أفكار عظيمة ( كالأديان ) تنتج دون أى تغيير ملموس في الحياة الاقتصادية

---

— Turgeon : op. cit 248 et ss.

(١)

(٢) أنظر

— Gonnard : Histoire des doctrines économiques, p. 232.

— Mosca : Histoire des doctrines politiques, p. 290 et ss. (٣)

— Louis Baudin : précis d'histoire des doctrines économiques, p. 185. (٤)



(١) كما حدث في الاسلام فهو قد نزل في شبه الجزيرة العربية دون أن يسبقه أي تطور في قوى الانتاج في المنطقة (١) .

ان ماركس اذ يتجاهل الفكر - والدور الذي يلعبه في تاريخ التطور البشرى - لا يستطيع أن يقدم لنا السبب عن تطورها من العصر الحجري الى العصور الحديثة ، وكيف كانت مقصورة في بادئ الأمر على أدوات الصيد من القوس والسهام ثم أصبحت في العصر الحديث تضم المصانع الواسعة الأرجاء الفيزيرة الانتاج ، ولكن فاتته أن يحدد لنا السبب الحاسم في هذا التطور : هل هو تطور المادة أم تطور الفكر ؟ هل تطورت القوس والسهام من تلقاء نفسها لتصبح مصانع هائلة أم ان هذا التطور كان نتيجة تقدم ومدنية ؟ وهذا للتقدم لم يكن ثمرة الفكر ونتيجة للاختراعات الذهنية (٢) ؟

ان الكثيرين ممن كتبوا في تاريخ الفكر السياسي والاقتصادي يندحدون بما ذهبت اليه الماركسية من اهمال للدور الذي يلعبه الفكر في تاريخ التطور الانساني ، بما فيه الفكر الماركسي نفسه ، ويرون أن من الخطأ أن يقال ان مجرد التطور في وسائل الانتاج يحتم - وحده - تطور المجتمع كله ويدفعه الى اتجاه جديد دون أن يكون للفكر ورجال الفكر دور في اختيار هذا الاتجاه (٣) .

وعلى حد تعبير العميد شارل تيرجون - عميد كلية الحقوق بجامعة رين سابقا - فان التطور في المجتمعات البشرية لا يأتي بشكل أعمى وانما بشكل مبصر ، ولكي يعيش شيء جديد فان ارادة الذين يريدونه يجب أن تغلب على ارادة الذين لا يريدونه . فالتقدم لا يكون نتيجة للتطور الآلى وانما نتيجة لجهد بشرى مبصر . فالانسان وارادة الانسان لا يمكن اهمالهما في احداث التغيير . ان ماركس قد اهتم بالمادة لأنها هي وحدها التي يحسها ، وأنكر الفكر لانه لا يحس . ومادما قد دخلنا في نطاق الحسوسات فاننا نقول على الفور ان الانسان ليس مجرد مادة ، وان الفكر وان كان نتاج

---

— Turgeon : op. cit P. 85 et ss.

(١)

— Gonnard : op. cit. P. 322.

(٢)

(٣) أنظر الأستاذ فؤاد دهمان : محاضرات في المذاهب الاقتصادية

الكبرى - ص ١٢٥ وما بعدها .

وأنظر أيضا Mosca : المرجع السابق ص ٢٩٠ وما بعدها .

المخ ، فان المخ ليس مادة كمائنر المادة • فالنخ عضو في الانسان ، والانسان ليس مادة فحسب •

ان الفلسفة في هذا المجال قد تشعبت بها المسالك • فقد حاول الفلاسفة تارة أن يحصروا الانسان في « العقل » وتارة أن يحصروه في « المادة » ، ولكن الفكر المعاصر وصل الى حل سليم اذ رأى أن الحياة الانسانية تتعدى هذه الكوادر المؤقتة ، وانها خليط من الآلية والفكر ، حيث يتبدى الذكاء والعقل وينمو كلاهما بواسطة عناصر طبيعية وقوى مادية • فهناك اذن نصيب في الاثنين : في العلوم الوضعية sciences positives حيث تنتمي المادة ، وفي العلوم الاخلاقية sciences morales حيث الروح والعقل والارادة • وهذا الازدواج في الاختصاصات انما يرجع الى تعدد الجوانب في الحياة البشرية (١) •

٢٩٩ - ان ماركس قد تجاهل الطاقات الروحية للشعوب : التي تنبع من اديانها ومثلها العليا • وقد كان ممن عنوا بابرار ذلك العلامة جونار - الاستاذ السابق بكلية حقوق ليون - فقال « ان المادية التاريخية تجد امامها نظرية أخرى هي الذهنية التاريخية، l'intellectualisme historique التي تجعل من الافكار والمفاهيم التي يدن بها الشعب عاملا من أهم العوامل في نموه وتطوره ، وهي في نفس الوقت ترفض أن تتجاهل الاثر الفعال للأفراد والصفوة المختارة لتقييم وزنا للكتسل الكبيرة التي تحكمها المصالح والغرائز » (٢) •

فليس غريبا أن يرفض كثير من الاشتراكيين - وعلى رأسهم الاشتراكي الفرنسي جان جوريس - قبول الحتمية التي تفرضها « المادية التاريخية » متجاهلة بها أثر العوامل المعنوية كالدين والفكر والطاقات الروحية للشعوب • ولذلك فنحن نرى جوريس في مقدمته لكتاب « التاريخ الاشتراكي » يوافق على « التفسير الاقتصادي للتاريخ » ولكنه يضيف اليه « الذهنية التاريخية » أيضا فيقول : « انكم في نفس الوقت الذي تستطيعون فيه تفسير كل ظواهر التاريخ بالتطور الاقتصادي للبحث فانكم أيضا تستطيعون تفسيرها بالرغبة

---

— Charles Turgeon : Critique, de la conception  
matérialiste de l'histoire, p. 307 et ss. (١)

— Gonnard : Histoire des doctrines économiques, p. 323. (٢)

القلقة ، الدائمة ، التي تحصيها الانسانية نحو شكل أحسن من أشكال الوجود، فالانسانية تستطيع أن تبحث عن مستقبل أفضل سائرة في أحد طريقين : الاول صعب وشاق تسود فيه الضرورة الاقتصادية والآخر واسع وباسم يختاره العقل الحر (١) . ان العقل البشرى عند ماركس لا دور له ، انه في افكاره ومعتقداته مجرد انعكاس للوضع الاقتصادي لقوى الانتاج . ولن تستقيم الامور الا اذا أفسحنا له مكانا في التطور يجعله جديرا بأهمية الانسان .

# الباب الرابع

## الدين والأسرة

### في ظل التفسير الاقتصادي للتاريخ

٣٠٠ - رأى الماركسية في الدين :

لقد تأثرت الماركسية بنظرتها المادية في التاريخ والفلسفة وطبقتهما في سائر المجالات فأدت الى انكار الدين انكارا تاما . وهى في بداية تفكيرها قد وجعت في آراء الفيلسوف الالماني فويرباخ سندنا قويا .

فقد كان فويرباخ من السابقين في هذا المجال الالحادى عندما قال بنظريته الالحادية الشهيرة : « أن ليس الله هو الذى خلق الانسان وانما الانسان هو الذى خلق الله . لقد خلق الانسان هذا الاله وتخيله قائما في السماء وخلق عليه أحسن ما في الانسان من صفات العدل والخير والجمال . فأصبح الاله صورة مثالية للانسان . وهذا الوهم الكاذب قد يكون نصف كارثة في حد ذاته ، أما وقد تحول الى صنم يضغط على فكر البشرية فانه يفسد كارثة كاملة . ذلك لان الانسان لم يكتف بأن صنع هذا الاله بل أخذ يمتن في الخضوع له واطاعة أوامره والتضحية من أجله ، (١) . فكان الانسان في النهاية قد خضع لوهم ليس له وجود .

وجاء ماركس بعد ذلك فهلل لهذا الالحاد وكبر ، وأخذ يطوره ويدعمه ليجعل منه جزءا أساسيا في مذهبه وفلسفته . فقال ان الدين ليس سوى « ناتج اجتماعي شديد الارتباط بشكل معين من أشكال المجتمع » . وإذا نحن قضينا على هذا الشكل الذى يحتم على الافراد الخضوع لهذه الاوهام فاننا نقضى على الوهم الذى قام نتيجة له وهو الدين . وأضاف ماركس الى هذا الهراء السابق هراء جديدا فقال ان البشر يخضعون للاله اما بدافع المصلحة كما يفعل رجال الدين ، أو في ظروف خيبة الامل كما هو حال المستضعفين الذين يحاولون الهروب بكل وسيلة من حياتهم القاسية فيفكرون في الآلهة وفي الحياة الاخرى بعد الموت ، وهم بذلك يعيشون في وهم يسرى عنهم . ومن

---

— L. Feurbach : Essence du christianisme. trad. J. Roy, (١)

هنا فقد جاء قول ماركس : « ان الدين أفيون الشعوب » ، انه يقدم للشعوب سعادة وهمية كتلك السعادة الوهمية التي تمنحها المخدرات (١) .

وإذا سئل ماركس من الذي خلق الكون ومن الذي يسيره فانه يجيب على ذلك بأن العالم بأسره ليس سوى مادة في حالة تطور أبدي . ولكن من الذي خلق هذه المادة وأوجدها ؟ ان الماركسية بأسرها لا تقدم على هذا التساؤل جوابا ، وكل ما عندها هو قول انجلز : « التساؤل عن جعل الاشياء هكذا .. هذا هراء سخيف » (٢) .

ولسنا في حاجة لان نناقش هذا الهراء الذي جاءت به الماركسية في هذا الشأن ، فوجه الخطأ والضلال واضح فيه أشد الوضوح . فإذا كان الدين عندها « ناتجا اجتماعيا شديد الارتباط بشكل معين من أشكال المجتمع » ينتج من تطور قوى الإنتاج والعوامل الاقتصادية وحدها ، فاننا نريد أن نعرف : ما هي العوامل الاقتصادية التي تغيرت ، وما هي التطورات التي دخلت على قوى الإنتاج في الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي فادت الى نزول الدعوة على محمد بن عبد الله ؟ وإذا كانت العوامل الاقتصادية ذات اثر حاسم في هذا الشأن فلماذا لم تتوال الاديان سريعا بعد الدين الاسلامي نتيجة للتغير الهائل في الظروف الاقتصادية وقوى الإنتاج منذ القرن السادس الميلادي ؟ ولماذا لم يأت الآن دين جديد بعد أن بدأ العالم كله مرحلة الانطلاق في الكشف الذرية وغزو الفضاء ؟

### ٣٠١ - تطبيق الفلسفة المادية في مجال الاسرة :

لقد جاءت الماركسية في هذا المجال بخطأ من أخطائها الكبرى عندما نظمت الاسرة في ظل فلسفتها المادية البعيدة عن كل قيم روحية .

وقد بدأ ماركس يضع المبادئ الاولى في هذا المجال فعاب على « المجتمع البورجوازي » أنه ينقسم الى أسر عديدة تستقل كل واحدة عن الاخرى وتعارض مصالحها « وفي داخل كل أسرة فان « المرأة والاولاد انما هم عبيد للرجل » . فهذا المجتمع البورجوازي يعيبه في نظر ماركس أنه قد

---

— Marx : Critique de la philosophie de droit de Hegel, in (١)  
oeuvres philosop. Costes, t. I p. 83 et ss.

(٢) انجلز : جعل الطبيعة - ٧٢ .

جعل من الاسرة الخلوية الاولى فيه ، ولذلك فان المجتمع المثالي ، المجتمع الشيوعي ، يجب أن يكون كله كتلة واحدة وتنتهي الاسرة كخلية صغيرة فيه (١) . فعهد الاسرة الصغيرة يجب أن ينتهي ليبدأ عهد الاسرة الكبيرة المكونة من المجتمع كله .

وجاء انجلز فتولى تأكيد هذه المعاني ووضع لها تفصيلاتها فقال ان انفراد الرجل بامرأة واحدة لم يكن - في نشأته الاول - ثمرة حب شخصي ، وانما كان نتيجة لدوافع اقتصادية بحتة . فقد تغيرت الظروف الاقتصادية ، وحلت الملكية الفردية محل الملكية الجماعية « الشيوعية » التي كانت سائدة في فجر التاريخ فنتج عن ذلك أن ظهرت سلطة الرجل ووجب أن ينسب الاولاد اليه ليرثوا بعد ذلك ثروته . فزواج المرأة الواحدة برجل واحد كان اعلانا للنزاع بين الجنسين لم يكن قد عرف في مرحلة ما قبل التاريخ ، فاول تناقض بين الطبقات ظهر في التاريخ يتفق في توقيته مع نمو التناقض بين الرجل والمرأة في الاسرة ذات الرجل الواحد ، ومثل هذه الاسرة فيها تسلط من جنس الذكور على الاناث تماما كتسلط طبقة على طبقة (٢) .

ثم مضى انجلز يقول بعد ذلك ان تحرير المرأة ومساواتها بالرجل سيغدو مستحيلا اذا ما ظلت المرأة في مجال الاعمال المنزلية وحدها بعيدة عن الوظائف العامة . ولذلك فانها يجب ان تساهم في هذه الوظائف لتكسب مثل ما يكسب الرجل ، وبذلك يتم تدمير الاساس الاول الذي قام عليه نظام الزواج وهو تبعية المرأة للرجل (٣) .

ومثل هذا الوضع - عند انجلز - يحول العلاقات بين الجنسين الى علاقات خاصة لا شأن للمجتمع بها ولا تهم الا اصحابها . وهذا التحول يغدو ممكنا اعتبارا من اللحظة التي يتم فيها إلغاء الملكية الخاصة ، وتربية الاطفال تربية جماعية « فيعطى المجتمع نفس القدر من العناية لجميع الاطفال سواء كانوا شرعيين أم طبيعيين (٤) . وبذلك يتم تدمير الاساس الثاني الذي قام عليه

---

— Marx : Idéologie allemande, oeuvres philos. t. 6. (١)  
Costes, p. 172 et ss.

— Engels : L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat. Costes, p. 65 et ss. (٢)

— Engels : op. cit. p. 211. (٣)

— Engels : op. cit. p. 74—75. (٤)

نظام الزواج وهو تبعية الابناء لآبائهم (١) .

ويترتب على مثل هذه الاوضاع عند انجلز « ألا خوف من انجاب الاولاد الطبيعيين » . فهو يقول في هذا المجال : انه اذا زالت عن الفرد مسئولية الاطفال زالت عنه المشاغل الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بهم . ومن ثم فلا يغدو ثمة مانع يمنع الفتاة من أن تمنح نفسها دون خوف لذلك الذي تحبه . فينتج عن ذلك بالطبيعة مزيدا من الحرية في العلاقات الجنسية ورأيا عاما أقل شدة في مسائل الشرف ، (٢) .

فكل لقاء بين الجنسين يتحدد مدته - عند انجلز - بالحب وحده . « فالحب وحده هو الذي يشكل تكوين الاتحاد بين الجنسين وهو الذي يحدد له مدته . فاذا ما أحسست المرأة أو الرجل بانتهاء هذا الحب فان أيا منهما يستطيع انهاء هذه الرابطة . وبذلك يوفر على الناس أن يخوضوا في وحل دعوى الطلاق ، (٣) » .

وجاء لينين بعد فأعلن موافقته على الآراء السابقة ، وأشاد بمؤلف انجلز عن « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » الذي عرض فيه الآراء السابقة ورأى فيه واحدا من أكبر الاعمال الفكرية الأساسية للاستراكية المعاصرة (٤) .

وأما التطبيق الماركسي في روسيا والصين فهو قد يطبق هذه الآراء تطبيقا كاملا ، وقد يبتعد عنها . وهذا كله لا يهمنا هنا بقدر ما يهمنا للنظرية الماركسية نفسها . فالتطبيق ان يبتعد عن هذه المبادئ دلال على فسادها ، وإن أخذ بها فانه لا يحول بيننا وبين مناقشتها مناقشة علمية موضوعية جادة .

٣٠٢ - نقد وتحليل :

فالمجتمع البشرى لا يعيبه على الاطلاق أن يجعل من الاسرة الخلية الاولى فيه مادام أنه لن يجعل الفقر حكرا بالوراثة لغالبية الاسر ويجعل

---

— Engels : principes du communisme, p. 29.

(١)

Engels : L'origine de la famille, p. 81.

(٢)

Engels : L'origine de la famille, p. 90.

(٣)

(٤) أنظر المزيد من التفصيلات :

— La femme et le communisme, anthologie des grands textes du marxisme, Paris 1951, éditions sociales.

الغنى حكرا بالوراثة لقله منها • وبالإضافة الى ذلك فان وجودها يمثل وضعا طبيعيا يتفق مع البشرية المتمدنية في احترامها لرابطة الدم وتقديرها لمعنى القرابة وإجلالها للتعاطف المنزه عن الغرض • فالإنسان - في تمدنيه - يختلف عن الحيوان في احساسه بالقرابة وتقديره لما تفرضه من واجبات • فهو يحس بانتسابه الى أب معين وأسرّة معينة سهرت عليه صغيرا ، ووجب أن يسهر عليها بدوره كبيرا • ان البشرية تختلف في ذلك عن مجتمع السوائم الذى لا يحس الحيوان فيه بأب أو أم ، وانما يمرح الجميع في الماء والكلأ ، تشغلهم حاجاتهم المادية والجنسية وحدها ، ولا بأس بعد ذلك ان عاشر الحيوان أمه أو بنته أو أخته ، فهذه الصلات لا تمثل له معنى محددا ، وكل ما يهمه أن يتوافر له الماء والكلأ •

ان الإنسان يختلف اختلافا أساسيا عن السوائم ، فهو وان كانت له حاجات وغرائز فان له أيضا عاطفة • ولا يمكن لنظرية عامة للدولة متكاملة البنيان - توضع لتحرير الإنسان - أن تتجاهل الجانب العاطفي فيه ، وهى ان فعلت أصبحت نظرية عرجاء لا تتفق مع العلم ولا تتفق مع حقائق الحياة • فالماركسية قد اهتمت بغريزة الإنسان فاطلقت له حرية العلاقات الجنسية ، واهتمت بأن توفر له بعد ذلك الماء والخبز ، ولكنها تجاهلت عواطفه الأخرى المنزعة عن الغرض : تجاهلت عاطفة البنوة والابوة والقرابة المبنية على نداء الدم •

أنها وان اهتمت بالإنسان قد فاتتها أن تتعمق في طبيعته ، فهى قد تصورته « مادة » ومادة فحسب ، فرأيناها منذ قليل تتجاهل الجانب العقلى فيه ، وهى الآن تتجاهل الجانب العاطفى أيضا •

وأما ما تبرزه الماركسية دائما من أن البشرية قد عرفت الشيوعية الكاملة - في الجنس والمال - في فجر التاريخ وفي عهود ما قبل التاريخ فان ذلك لايعنى أن نرتد بها اليوم لتعيش في تلك المرحلة • لقد كانت البشرية تعيش يومئذ في الكهوف حياة بدائية تامة ، وليس ثمة ما يحتم اليوم - حتى مع احترامنا للمادية الجدلية - أن نعود لنحيا في نظام انقضى منذ الالف السنين •

وأما ما يقال من أن المرأة هى العضو المضطهد في الأسرة لانها تقوم بالأعمال المنزلية « فهو قول غريب وعجيب • ان وجود المرأة « متفرغة » للبيت والأسرة يكشف عن وظيفة اجتماعية خطيرة ، فهى في هذا المجال



ليست مساوية للرجل ، انها في الحقيقة اعظم منه لانها - في ذلك المجال -  
صانعة الرجال . فالرجل تصنعه امرأتان : أم وزوجة . فالاضطهاد لا يأتي  
من كونها متفرغة لحياة البيت والاسرة وانما قد يأتي من تجاهل القانون  
لحقوقها وتصوره في حمايتها . فاذا ما كفل لها المجتمع - بنصوص قاطعة -  
الحماية والضمان فانها تستطيع أن تنتج في هذا المجال أضعاف ما يمكن  
أن تنتجه في أى مجال آخر . وهذا يعنى أنها يجب أن تظل حبيسة دارها ،  
فهى بالخيار بين العمل والتفرغ للأسرة ، تختار أيهما حسب ظروفها  
واحياجاتها . فالاشتراكية لا تحتّم أن تبقى حبيسة الدار ، ولا تحتّم في  
نفس الوقت أن تترك حياة الاسرة وتفرط فيها .

وأما الترحيب بالابناء الطبيعيين ، والحرص على ايجاد « رأى عام أثل  
شدة في مسائل الشرف بالنسبة للعزراء والمرأة على السواء » فانه لا يمكن أن  
يقوم في مجتمع يؤمن بالدين وما فيه من قواعد خلقية تنهى عن الرذيلة وتحض  
على الفضيلة . وفي اعتقادنا فان أكبر أخطاء الماركسية في هذا المجال ايمانها  
الشديد بفلسفة مادية مجردة ، وابتمادها التام عن القيم الروحية التى تخلع  
على الحياة الانسانية معنا ساميا كريما .

# الباب الخامس

## وضع الحريات في الدستور السوفيتي

٣٠٣ - تناول الدستور السوفيتي موضوع الحريات العامة في الفصل العاشر بأسره، وجعل عنوانه : «الحقوق والحريات الأساسية للمواطن» وقد ضم هذا الفصل المواد ١١٨ وما بعدها حتى المادة ١٣٣ . وسوف نعرض أولا نصوص الدستور الواردة في هذا الموضوع ثم نأخذ في تحليلها في ضوء الايديولوجية الماركسية .

فالمادة ١١٨ تنص على أن : « مواطنو الاتحاد السوفيتي لهم الحق في العمل ، أعنى لهم الحق في أن يشغلوا وظيفة يدفع لها أجر يقدر طبقا لنوع ومقدار العمل المقدم فيها » .

« وحق العمل يتحقق بالتنظيم الاشتراكي للاقتصاد القومي ، والزيادة المستمرة للقوى المنتجة في المجتمع السوفيتي » والقضاء على احتمال حدوث أزمات اقتصادية ، والقضاء على البطالة » .

والمادة ١١٩ تنص على أن « مواطنو الاتحاد السوفيتي لهم الحق في الراحة » .

« وحق الراحة يتحقق بانقاص نهار العمل الى سبع ساعات بالنسبة للغالبية العظمى من العمال ومنح إجازات سنوية للعمال والمستخدمين مع بقاء الاجر ، مع ايجاد شبكة واسعة من المصحات والفنادق وبيوت الراحة تحت تصرف العاملين » .

المادة ١٢٠ : « مواطنو الاتحاد السوفيتي لهم الحق في الاعانة المادية في حالات الشيخوخة والمرض وفقد القدرة على العمل » .

« ويكفل هذا الحق انتشار واسع للتأمين الاجتماعي للعمال والاجراء على نفقة الدولة ، ورعاية طبية مجانية للعمال ، وشبكة واسعة من مراكز الاستشفاء توضع تحت تصرفهم » .

المادة ١٢١ : « مواطنو الاتحاد السوفيتي لهم الحق في التعليم ،

« وهذا الحق يتحقق بالتعليم الأولي العام المجاني ، وبمجانبة التعليم في مراحله بما فيه التعليم العالي ، ونظام المنح الدراسية التي يستفيد منها الأغلبية الكبرى من طلبة المدارس العالية ، والتعليم المدرسي بلغة الأم ، وتنظيم تعليم فني يعطى للعمال في المصانع ، والمزارع ( السوفخوز ) ، وفي مراكز الآلات والجرارات والكلوخوز » .

والمادة ١٢٢ : « ان حقوقا مساوية لحقوق الرجل يجب أن تمتح للمرأة في سائر مجالات الحياة الاقتصادية والعامة والثقافية والاجتماعية والسياسية » .

« ان امكان تحقيق هذه الحقوق بالنسبة للمرأة يكفله منح حقوق للمرأة مساوية الرجل من حيث العمل ، والأجر ، والرراحة ، والتأمين الاجتماعي ، والتعليم » . كما يكفله حماية الدولة لمصالح الأم والطفل ، ومنح المرأة اجازة حمل بأجر ، مع شبكة واسعة من دور الولادة والحضانة وحدائق الاطفال » .

المادة ١٢٣ : « ان المساواة في الحقوق بين موظفي الاتحاد السوفيتي بغير تمييز بينهم بسبب القومية أو الجنس ، في سائر مجالات الحياة الاقتصادية ، والعامة ، والثقافية ، والاجتماعية ، والسياسية ، هو قانون لا يتقادم » .

« فكل تطبيق مباشر أو غير مباشر للحقوق ، وكل تقرير لامتيازات مباشرة أو غير مباشرة للمواطنين بسبب الجنس أو القومية ، وكل حملة للكرامية بسبب الجنس أو القومية ، اشياء يعاقب عليها القانون » .

المادة ١٢٤ : « لكي تتوافر للمواطنين حرية الاعتقاد فان الكنيسة في الاتحاد السوفيتي تكون منفصلة عن الدولة ، والمدرسة منفصلة عن الكنيسة » . وحرية مزاوله العقائد الدينية وحرية الدعاية المضادة للدين معترف بها لسائر المواطنين » .

المادة ١٢٥ : « طبقا لما تقتضى به مصالح العمال ، وتثبيتا للنظام الاشتراكي يكفل القانون للمواطنين في الاتحاد السوفيتي :

- |                   |                  |
|-------------------|------------------|
| ( أ ) حرية الكلام | (ب) حرية الصحافة |
| (ج) حرية الاجتماع | (د) حرية المواكب |

« وهذه الحقوق تتحقق بأن يوضع تحت تصرف العمال ومنظماتهم ، عددا من المطابع ، ومقادير من الورق ، وبعض الأبنية العامة والشوارع

والبريد ، مع توافر الشروط المادية الأخرى الضرورية لزاولة هذه الحقوق ، .

المادة ١٢٦ : « طبقا لما تقتضيه مصالح العمال ورغبة في تنمية مجهودات الكتل الشعبية فيما يتعلق بالتنظيم والنشاط السياسي فان مواطني الاتحاد السوفيتي يتمتعون بالحقوق في أن يتجمعوا داخل تنظيمات اجتماعية ، ونقابات مهنية ، واتحادات تعاونية ، ومنظمات الشباب ، ومنظمات الرياضة والدفاع ، والجمعيات الثقافية والفنية والعلمية . وأما المواطنون الأكثر إدراكا ونشاطا في الطبقة العاملة فانهم يتحدون في الحزب الشيوعي ( البلشفي ) الذي يعتبر طليعة العاملين في كفاحهم لنشر النظام الاشتراكي وتقويته ، والنواة القائدة لكل تنظيمات العمال وسائر التنظيمات في الدولة » .

المادة ١٢٧ : « الحصانة الشخصية مكفولة لمواطني الاتحاد السوفيتي فلا يقبض على أحد الا بقرار من المحكمة او بأمر من النيابة ، .

المادة ١٢٨ : « يحمي القانون حرمة المسكن وسرية المراسلات ، .

المادة ١٢٩ : « يمنح الاتحاد السوفيتي حق اللجوء للمواطنين الاجانب المطاردين لدفاعهم عن مصالح العمال او بسبب نشاطهم العلمي أو كفاحهم من أجل تحرير بلادهم » .

المادة ١٣٠ : « كل مواطن في الاتحاد السوفيتي مكلف بأن يطيع الدستور ، وينفذ القوانين ، ويراعي نظام العمل ، ويؤدي بشرف واجبه الاجتماعي في احترام قواعد الحياة في المجتمع الاشتراكي ، .

المادة ١٣١ : « كل مواطن في الاتحاد السوفيتي مكلف بأن يدعم ويحافظ على الملكية الاجتماعية ، الاشتراكية ، دعامة النظام السوفيتي المقدسة التي لا تمس ، مصدر الثروة والقوة للوطن ، مصدر حياة الرخاء والثقافة لجميع العاملين ، .

« وان الأشخاص الذين يعتدون على الملكية الاجتماعية ، الاشتراكية هم اعداء الشعب » .

المادة ١٣٢ : « ان الخدمة العسكرية الاجبارية قانون »

« ان الخدمة العسكرية في الجيش الاحمر ، جيش العمال والفلاحين هي واجب الشرف بالنسبة لمواطني الاتحاد السوفيتي ، .

المادة ١٣٣ : « ان الدفاع عن الوطن واجب مقدس لكل مواطن في الاتحاد السوفيتي . ان خيانة الوطن - سواء تبذرت في انتهاك للقسم : أو انضمام للعدو ، أو اضرار بالقوة العسكرية للدولة ، أو تجسس - معاقب عليها كأسوأ الجنايات بكل ما في قانون من شدة » (١) .

#### ٣٠٤ - الحريات ذات مضمون فعلى :

ان الاطلاع على المواد الأربع الاولى ( من ١١٨ - م ١٢١ ) يكشف لنا عن أن الديمقراطية الماركسية - وهي تنظم الحريات العامة - قد تبذرت منطقية مع نفسها فتحاشت الانتقادات التي وجهتها الى الديمقراطية الغربية . فقد عابت على هذه الديمقراطية الأخيرة أنها تقرر للأفراد حريات شكلية بلا مضمون فعلى ، وذلك لأن تسلط رأس المال واستغلال الانسان للانسان يجعلان من هذه الحريات مجرد حبر على ورق . ومن هنا فقد جاء تساؤل الماركسيين : ما قيمة حرية التنقل مع انعدام ثمن تذكرة القطار ؟ وما قيمة حرية التعليم اذا كان الفرد عاجزا عن نفقات الدراسة ؟ وما قيمة حرية الرأي اذا كان الفرد لا يملك ما يطبع به كتابا أو ينشئ صحيفة ؟

فالماركسيون اذن يفاخرون بأنهم ركزوا على الضمانات التي تنقذ الحريات العامة ، واهتموا بتوفير الوسائل اللازمة لمزاومتها . فهم يرون أن الحرية لا توجد بمجرد النص عليها في القوانين ، وإنما تقوم في ظل نظام اقتصادي معين . فالكتل الكادحة في الديمقراطية الغربية لا تستطيع التمتع بحرية فعلية لأنها في حالة خضوع للطبقة البورجوازية ، تعاني من ضغطها ودكتاتوريتها ، والحرية لا تقوم في ظل النظام الرأسمالي الذي يبني على الطمع والقسر والملكية الخاصة واستغلال الانسان للانسان . وعلى حد تعبير ستالين : فان الحرية الحقيقية لا توجد الا حيث ينتهي الاستغلال والقسر ، فلا توجد بطالة أو بؤس ، ولا يرتد الانسان خوفا من أن يفقد عمله في الغد (٢) .

انه التصوير الاقتصادي للحرية الذي عرضنا له آنفا ، والذي يصور الحرية تصويرا اقتصاديا فیراها مجرد تحرر من سيطرة رأس المال .

---

B. Mirkin-Guetzévitch : Les Constitutions Europ. T.2. (١)

P. 783 et ss.

Jedryka et Mouskhély : Le droit soviétique, t.I. p. 175 (٢)

René David : Le droit soviétique, t.I. p. 182.

وقد كان طبيعيا - ازاء ذلك كله - أن يجيء التنظيم الدستوري للحريات العامة على الشكل الذى رأيناه ( فى المواد ١١٨ - ١٢١ ) . فيقرر الدستور أولا مبدأ الحرية ، وفى فقرة تالية يقرر الوسائل المادية الكفيلة بالتمتع بهذه الحرية .

### ٣٠٥ - الحريات التقليدية والحقوق الاجتماعية الجديدة :

ان الديمقراطية الماركسية فى تنظيمها الدستوري للحريات العامة لم تكتف بالنص على الحريات التقليدية - كحرية التعبير وحرية الصحافة وحرية الاجتماع والحرية الشخصية - وانما جاءت أيضا بطائفة من الحريات والحقوق تشبه تلك الحقوق الاجتماعية التى انتهت إليها الديمقراطية الغربية .

ولذلك فانها كفلت للمواطنين حق العمل ، وحق الراحة والحق فى الاعانة فى حالة الشيخوخة وفقد القدرة على العمل ، وحاولت أن تكون أوفى من الديمقراطية الغربية فى التنظيم فأشارت بضرورة توفير الوسائل المادية للتمتع بهذه الحقوق .

### ٣٠٦ - الواجبات العامة فى الدستور السوفييتي :

ان الدستور لم يكتف بالنص على حقوق المواطنين وانما عنى عناية خاصة بابرار واجباتهم وتحديدها ، وذلك فى المواد من ١٣٠ الى ١٣٣ . ولعل أهم هذه الواجبات على الاطلاق ذلك الذى نصت عليه المادة ١٣٠ وأعنى به « احترام قواعد الحياة فى المجتمع الاشتراكي » . وهذه القواعد قد رسمت الفلسفة الماركسية حدودها ، ولم ينس الدستور أن يلخصها فى الفصل الأول . وعلى الرغم من أن هذا التلخيص قد جاء وافيا فان المصدر الاساسى الذى تستقى منه هذه القواعد هو المذهب الماركسى نفسه كما وضعه مؤسساه ماركس وانجلز ، وما أدخل عليه بعد ذلك من تعديل أريد به ستر نقاط الضعف الكثيرة المنتشرة فيه .

واذا كان الواجب السابق يمثل الواجب الاساسى فى الواجبات الملقاة على عاتق المواطن فان ما أورده الدستور فى المواد الاخرى يعد تطبيقا بسيطا له . فواجب العمل مثلا ، والمحافظة على الملكية الاشتراكية ، والدفاع عن الوطن وأداء الخدمة العسكرية كلها تعد تطبيقات طبيعية « لاحترام قواعد الحياة فى المجتمع الاشتراكي » ( ١ ) .

### ٣٠٧ - هذه الحريات ذات قيمة نسبية :

لقد قلنا أكثر من مرة أن الماركسية قد أصابت إذ لفتت الانتظار إلى المضمون الاقتصادي للحرية ، ووجوب تهيئة الجو الملائم للتمتع الفعلي بالحريات . وهذا الوضع يمثل نصف الحقيقة فقط ، ونصف الحقيقة الثانية أن الحرية يمكن يعتدى عليها لا من رأس المال وحده ، وإنما من سلطة الدولة أيضا . فوجب إذن أن نحصى الفرد أيضا من مثل هذا العدوان . وهذا الوضع الأخير لا تسلم به الماركسية على الإطلاق . فهي لا تتصور أي عدوان يمكن أن يقع من الدولة على الفرد . فالدولة التي تقودها دكتاتورية البروليتاريا إنما تعمل لصالح الأفراد ، وتهدف إلى إنهاء المرحلة التمهيدية لتصل إلى المرحلة النهائية مرحلة الشيوعية الكاملة ، ولا يتصور أن تعتدى هذه الدولة على الأفراد ولا يتصور بالتالي أن يكون للأفراد أية ضمانات لزامها (١) .

ومثل هذا الوضع بغير شك بالغ الغرابة ، وهو الذي يهيئ السبيل بعد ذلك إلى الاستبداد . وهو في مبادئه الأولى يستند على التصوير الفلسفي لفكرة الحرية . فالحرية عندهم تتلخص في معرفة القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية وإمكان استخدامها في الحياة اليومية « فالحرية إذن بعبارة وجيزة هي « معرفة الضرورة أو إدراك الضرورة » ، والضرورة تحتّم في المرحلة الأولى - من مرحلتى الدولة - قيام الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا ، وهذه الدكتاتورية يجب أن تكون ذات سلطة مطلقة لا تعرف أمامها قيودا أو حدودا ، فلا يمكن أن تقيد بدعوى الحريات الفردية لأن هذه الحريات لن تتحقق تحققا كاملا إلا في مرحلة للشيوعية . ومع ذلك فإن للفرد يبدو في ظلها حرا ، لأن الحرية هي إدراك الضرورة ، والضرورة تحتّم الخضوع ، فهذا الخضوع للسلطة خضوع حر لأن الإنسان يدرك سببه ويدرك ضرورته (٢) .

فالحريات إذن لا يمكن أن تتبدى كقيد يرد على سلطة الدولة فيمنعها من الاعتداء على النشاط الفردي ، ولا تتبدى كرخص يستطيع الفرد أن يستعملها عندما يشاء . فالماركسية تنكر القانون الطبيعي ولا تتصور أن تكون هنالك حقوقا سابقة على نشأة الدولة ويجب على الدولة أن تحترمها .

René David : Le droit soviétique, t.1 p. 182.

(١)

Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 162.

(٢)

ومن هنا فقد جاء نص المادة ١٢٥ التي جعلت استعمال الحريات الواردة فيها خاضعة لقتضيات النظام الماركسي الذي يقوم في هذه المرحلة على تثبيت دعائم دكتاتورية البروليتاريا وسلطاتها الثورية المطلقة (١) .

### ٣٠٨ - الحرية الحقيقية لا تكون إلا في مرحلة الشيوعية :

ان الدستور السوفيتي اذ حتم على الدولة أن تتولى توفير الوسائل المادية للتمتع بالحريات العامة قد قضى على هذه الحريات دون أن يدري . ذلك أنه قد تصور أن الحرية لا يمكن أن تقوم الا مع وسائلها المادية ، وتصور أن هذه الوسائل المادية لا يمكن أن توفرها سوى الدولة ( نتيجة للاوضاع الخاصة بدكتاتورية البروليتاريا ) . فالحرية إذن لا تقوم الا في الحدود التي تسمح بها الدولة ، فهي خاضعة لها خضوعا تاما . ومثل هذا الوضع يجعل تنظيم الحرية في الدستور السوفيتي في وضع مشابه أو أدنى من تنظيمها في الدساتير الغربية . فان الحريات في هذه الأخيرة يضبط عليها تسلط رأس المال ، وهي في الماركسية تضبط عليها سلطة الدولة .

وعلى أية حال فان الماركسية لا تتصور الحرية الحقيقية الا في مرحلة الشيوعية الكاملة وزوال الدولة ، حين يزول خضوع الافراد لتقسيم العمل ، ويتخلصون من آثار الاستغلال التي فرضتها الرأسمالية ، وتتغير عقلياتهم وتزدهر قوى الانتاج وتفتخر مصادر للثروة الجماعية تفيض بخيراتها في سخاء .

فالحرية الحقيقية لا توجد مع دكتاتورية البروليتاريا لانها بحكم وضعها تكره الحدود والقيود ، فتغدو الحرية في ظلها ، خضوعا « حرا » لأن الانسان يعرف سببه . وهذا القول يعنى بالبداية الا توجد حرية على الاطلاق . فالحرية تتناقض مع الخضوع ، واذا كان الخضوع ضروريا فان ذلك يعنى ان انتفاء الحرية ضروري .

والحرية - بالاضافة الى ذلك - لا يمكن أن توجد في مرحلة الشيوعية ، وذلك لأنها مرتبطة بالسلطة والسلطة على الأشخاص متفتية تماما ، ولن توجد حرية بلا سلطة .



ومثل هذه الاسس الفلسفية الخاطئة هي التي مكنت - في عهد ستالين - للاستبداد وسحق الحريات ، وهي التي تجعل هذا الاستبداد امرا ممكنا .  
الحدوث مرة بعد أخرى .

### ٣٠٩ - الحريات العامة في التطبيق العملي :

ولا يهمنا هنا ونحن نحسد الاطار العام للنظرية العامة للدولة في المذهب الماركسي أن نعرض مرة أخرى للحرية الجيدة التي اتقاهما هذا المذهب في العلاقات بين الجنسيتين ، ولا لتلك الحرية التي جعلها للدعاية ضد الدين . فرأى الماركسية في هذا الصدد واضح البطلان ظاهر الخطأ ، وقد أحس الماركسيون أنفسهم بشطط الماركسية في هذا المجال وبعدها عن كل طابع علمي ، وجنوحها الى ايجاد تنظيم من وحي الخيال لا من وحي الواقع ، وهو ما عابه ماركس بالذات منذ البداية على المذاهب الاشتراكية التي سبقتها عندما أطلق عليها مذاهب الاشتراكية الخيالية .

ولذلك فان كثيرا من الماركسيين يحاولون اليوم أن يبينوا أن التطبيق العملي لم يأخذ بالحريتين السابقتين وأن الاسرة كخلية أولى في المجتمع مازالت باقية ، وأن الزواج مازال باقيا . وأن الدين نفسه لا يتعرض هناك للقسر وانما يعامل بما يشبه قواعد التعايش السلمي ، ويترك شأنه عنى الا يعوق التقدم الاجتماعى . ونحن نساعد بمثل هذه التأكيدات ، وإذا سلمنا بصحتها فانها تكون في حد ذاتها اعترافا من الماركسيين بفساد بعض الاسس الكبيرة في النظرية الماركسية

فالنظرية الماركسية في هاتين الحريتين قد ارتكبت خطأ لا شك فيه . وسواء أصر التطبيق العملي على هذا الوضع الخاطئ أو ابتعد عنه فان الامر في كلا الحالتين لا يتغير . فان النظرية قد ضلت الطريق ، وبان فساد بعض الاسس الكبرى التي قامت عليها .

٣١٠ - والحقيقة التي لا شك فيها أن الماركسية - وهي تحسد النظرية العامة للدولة - قد اصابها اذ لفتت الأنظار الى وجوب توفير الجو الاقتصادى اللائق للتمتع بالحريات ، والغاء استغلال الانسان للانسان .  
فهي قد نجحت في أن تسترعى الانتباه الى عدم كفاية التصوير القانونى للحرية . ولكنها وقفت عند هذا الحد « وتوالت أخطاؤها بعد ذلك .

فهى اذ تعتمد على الاقتصاد كعامل وحيد حاسم فى تحديد شكل الأنظمة قد فسرت كل شىء تفسيراً اقتصادياً ، وفات عليها أن ترى الجوانب الأخرى المؤثرة فى الحياة البشرية . ومن ثم فقد فاتها أن تدرك أن الحرية مظهراً آخر - الى جانب التحرر من سلطان رأس المال - هو التحرر من سلطة الدولة وأجهزتها الادارية .

وهى اذ جعلت للحكم يستند - فى المرحلة الاولى من مرحلتى الدولة - على دكتاتورية البروليتاريا ، وجعلت منها دكتاتورية ثورية ذات سلطة مطلقة ، فانها بذلك قد هيات السبيل الى الاستبداد وازهاق الحريات وتجاهل الضمانات القانونية تجاهلاً تاماً .

وهذا الوضع بشقيه هو الذى ساعد على اهدار الحريات فى عهد ستالين ، وهو الذى يهين السبيل لتكرار ذلك اذا وجد عندهم ستالين آخر . فالعيب انما يرجع الى النظرية الماركسية نفسها والى فساد الأسس الفلسفية التى اقامت عليها نظرتها الى الحريات العامة .

## الباب السادس

### للدستور وسيادة القانون

#### في النظرية العامة للدولة

٣١١ - لقد نظرت الماركسية الى الدستور والقانون نظرة خاصة جردتهما من المكانة التي كان يمكن أن يتمتعا بها كضمان للأفراد من عنف الأجهزة وسلطة للدولة .

فالدستور - مثلا - ليس سوى « تعبير عن العلاقة الحقيقية للقوى الموجودة في الصراع بين الطبقات » ، ان لينين قد أراد بهذا التعريف أن يميز بين « الدستور المادى » و « الدستور الشكلى » ، فالأول يمثل القوة الحقيقية التى تزول داخل الدولة ، هذه القوة التى توجه نشاط الحكومة ، وتسير أجهزتها ، وهى المصلحة الاقتصادية للطبقة الحاكمة .  
وأما الثانى - الدستور الشكلى - فهو مجرد اعلان عن وجود هذه القوة .  
فالدستور المادى له أهمية كبرى ، وأما الدستور للشكلى - الوثيقة ذات المواد - فهو مجرد قصاصة ورق (١) .

وهذا الوضع يؤدى بالضرورة الى عدم احترام النصوص الدستورية .  
فهى مجرد اعلان عن مصالح الطبقة الحاكمة . وفى ظل دكتاتورية البروليتاريا فان مصلحة الطبقة الحاكمة تتركز فى سحق القيم القديمة ، فلايهم انن ان تم هذا الامر طبقا للدستور أو تم بطريقة أخرى . هذه هى «الشرعية الثورية»  
*la légalité révolutionnaire* وأولى مبادئها ان مصلحة الثورة هى القانون الأساسى فى الدولة ، فكل ما يخدم الثورة صحيح ومشروع ، هكذا بغير تحديد وبغير وقيد .

وقد كان طبيعيا ألا تستمر « الشرعية الثورية » ، طويلا ، فقد استقرت الثورة وثبتت أقدام النظام ، وتطلعت القوميات المختلفة الى بعض الضمانات التى تكفل استمرار نظام الدولة الاتحادية . ومنذ سنة ١٩٢٤

بدأت النصوص الدستورية تجد شيئا من الاحترام ، وجاء الدستور الصادر في ذلك العام بشيء من الضمانات - في المجال الاتحادي - كمقابل للواجب الذي لاقاه على عاتق الجميع باحترام أهداف الثورة وتنفيذ مقتضياتها . وازاء هذه الاوضاع فقد بدأ الاتجاه واضحا نحو الابتعاد عن الشرعية الثورية . وقد ازداد هذا الاتجاه وضوحا بصدور الدستور الأخير ، سنة ١٩٣٦ ، ولم يعد المبدأ السائد هو مبدأ « الشرعية الثورية » .  
*la légalité socialiste* . وانما أصبح « الشرعية الاشتراكية » .

وفي ظل هذا المبدأ أريد للنصوص الدستورية أن تحترم ، لا لانها نصوص في الدستور ، ولكن لان الدستور الشكلي هنا يتطابق مع الدستور المادى فاصبح « مجموعة من القواعد التي تتمتع بأكبر قدر من القوة القانونية والتي تضع أساس النظام الاجتماعي والسياسي في المجتمع خدمة لمصالح الطبقة المسيطرة » (١) التي هي بطبيعة الحال طبقة البروليتاريا . فليس ثمة تعارض بين الشكل والواقع « ولذلك فان الشكل يغزو واجب الاحترام » .

كان ذلك هو المفهوم بالبداية ، ولو انه نفذ لاصبح الدستور - بنصوصه التي تحمي الحريات العامة - ضمانا هامة في خدمة الحرية ازاء تسف السلطة . ولكن الواقع كان غير ذلك تماما . فليس هنالك في النظام السوفيتي فارق بين الدستور والقانون واللائحة . فهم في المذهب الماركسي يرفضون مبدأ فصل السلطات الذي يميز بين السلطة التأسيسية والسلطات المنشأة : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، ويرون فيه مبدأ بورجوازيا لا يتناسب معهم ، ويؤمنون بعد ذلك « بوحدة السلطة » ، والنصوص التي تصدر عن هذه السلطة الواحدة تغزو لها نفس القيمة بطبيعة الحال . ويقوم هذا الرأي - عندهم - على أساس أن مبدأ الفصل بين السلطات انما يستخدم كأداة للتوازن بين الطبقات المتعارضة ، فهو يحد ويضيق من سيادة الشعب ويصلح في مجتمع الطبقات وحده ، أما المجتمع الاشتراكي - في مذهب ماركس - فهو مجتمع بلا طبقات ، يتمتع « بوحدة » ، ومن ثم فلا داعي لتجزئة السلطة فيه . وازاء «وحدة المجتمع» فلا بد من « وحدة السلطة » (٢) . وبالإضافة الى ذلك فان الفصل بين السلطات لا يمثل ضمانا تحمي الحريات العامة ، لان الذي يحمي

Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 157.

(١)

Vedel : Les démocraties soviétique, Fasc. 2. p. 121.

(٢)

الحريات العامة هو إلغاء استغلال الإنسان للإنسان فقط . فهذا المبدأ معوق ولا فائدة منه .

ومثل هذا الوضع لا يجعل ثمة فارق بين الدستور والقانون واللائحة . فالتمييز بينها وأن تقر نظريا « إلا أنه من الناحية الفعلية يغدو مسألة نسبية ذات طابع دخلي ، تهم السلطة وحدها (١) . فالدستور قد يخالفه القانون ، بل وقد ينتهك في العمل وتخالف أحكامه فعلا وعلانية دون أن يعد ذلك أمرا غريبا يستتبع أثرا معينا . وقد شوهد فعلا في التاريخ الدستوري للاتحاد السوفيتي أن السوفييت الأعلى نفسه - سواء في موعد اجتماعاته أو في تحديد عدد أعضائه - لم يحفل بأحكام الدستور مرات عديدة وسار على غير ما نصت عليه (٢) . بل إنه قد عدل الدستور نفسه ( الصادر سنة ١٩٣٦ ) دون مراعاة لأحكامه الواردة في المادة ١٤٦ .

فخصوص الدستور ليست لها حصانة إزاء البرلمان ، ومبدأ علو الدستور هناك لا وجود له من الناحية العملية . وحتى من الناحية النظرية فانه - أيضا - غير موجود . فالبرلمان مثلا يستطيع أن ينتهك أحكام الدستور كما يشاء وذلك استنادا إلى أنه « يقوم بترجمة قوانين التطور الاجتماعي والاقتصادي إلى نصوص قانونية » ، ومن ثم فلا يجب أن يقيد في ذلك بأي قيد من الدستور أو سواء ، وحقوق الدويلات أيضا والاختصاصات المخولة لسلطاتها الداخلية يمكن أن تنتهك في العمل ، وذلك لانها - في نظرهم - غير مجدية ، فالدولة الاتحادية أقامت « وحدة كاملة في المصالح » بين الاتحاد وأعضائه المختلفة فأزلت بذلك التناقضات بين القوميات المختلفة (٣) .

فالنصوص الدستورية لا تعد أعلى نصوص في البلاد ، وإنما يوجد ما يفوقها في القوة والاهمية . والذي يحتل هذه المكانة العليا هو مبادئ المذهب الماركسي نفسه . إنها أعلى من الدستور وأقوى منه « ومن هنا فان مبادئ دكتاتورية البروليتاريا هي الواجبة التطبيق رغم كل ما ينص عليه الدستور من حريات ورغم كل ما يأتي به من ضمانات .

٣١٢ - فالنصوص القانونية سواء جاءت في الدستور أو في القانون

René David : Le droit soviétique, t.i. p. 223 et ss.

(١)

Towster : Political power. ( in Vedel : op. cit. p. 123 )

(٢)

Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 172.

(٣)

**فانها - في جميع الاحيان - لاتعد ضمانا يحمي الحرية .** وذلك لانها محجوبة بما هو أقوى منها ، بمبادئ المذهب الماركسي نفسه : باقتصاره في الحرية على التصوير الاقتصادي ، وبما تتطلبه الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا من سلطات مطلقة لا حدود لها .

ودراسة النصوص القانونية تغدو - والحالة هذه - أمرا ثانوي الأهمية . وعبارة « الشرعية الاشتراكية » لا تنصرف الى الدستور والقانون واللائحة وإنما تنصرف قبل هذا وذلك الى المبادئ العامة في الفلسفة الماركسية (١) . ان هنالك عبداً هام يسيطر في هذا المجال : أن النظرية دائماً تسبق الدستور ، وتسبق القانون أيضاً .

### ٣١٣ - نقد وتحليل : مبدأ الفصل بين السلطات يؤكد الحرية ويدعها :

ان الماركسية دائماً تأتي بنصف الحقيقة ، وتتصور أنها الحقيقة بأسرها . انها ترفض - في كثير من الاحيان - أن تسير على ساقين وتصر على أن تسير على ساق واحدة بعد أن تقوى عضلاتها .

فهي قد أصابت إذ أبرزت أن القانون وهو يصدر عن السلطة يكون أداة في يد الطبقة التي غزت هذه السلطة وسيطرت عليها . فدولة الاقطاع ورأس المال المستغل ذات قانون يخدم كيان هذه القوى المستغلة ويخضع للكادحين لها . هذه حقيقة لا شك فيها . وعلاجها بطبيعة الحال يكون بالقضاء على دولة الطبقة الواحدة ، دولة الطبقة المستغلة ، وإيجاد الدولة الديمقراطية ، دولة الأغلبية الساحقة من أبناء الأمة . ولكن لا يتصور أن يكون العلاج هو القضاء على فكرة القانون أصلاً ووضع الدستور تحت رحمة السلطة تخالفه متى شاعت . ان القانون في خدمة الشعب ، هذا حق لا شك فيه ، ولكي يكون كذلك فإنه يجب ألا يكون منذ البداية متحيزاً ضد الكادحين ، ويجب أيضاً أن يكون واضحاً يفهمه الناس وينظمون علاقاتهم تطبيقاً لأحكامه . انه بهذين الشرطين يكون أداة عادلة ، وأداة نافذة . فإذا جاءت الماركسية وجعلت احترامه أمراً اختياريّاً للسلطة أنهارت فائوته ، وزالت قيمته كضمان يحمي حريات الأفراد .

وأما مبدأ الفصل بين السلطات فلم يكن مبدأً بورجوازيّاً يخدم رأس

المال وحده ، بل كان في الحقيقة سلاحا يحمي الكاحين من القوى المتسلطة المستقلة التي كانت قد ركزت سلطة الحكم كلها في يدهما . فهو عقبة في سبيل الاستبداد والتسلط ، وسلاحا يحمي الحريات العامة . ولو أننا رجعنا الى كتابات صاحبه - الفقيه الفرنسي مونتسكيو في كتابه روح القوانين - فسوف تبعد لنا هذه الحقائق اوضح ما تكون . « اذا اجتمعت لفرد أو هيئة السلطة التشريعية والتنفيذية فلا يكون هنالك حرية على الاطلاق . . بل ولا يكون هنالك حرية اذا لم تكن سلطة القضاء منفصلة عن سلطة الحكم وسلطة التنفيذ . . انها لتجربة - منذ الازل - ان الانسان اذا ملك سلطة فانه أميل الى اساءة استعمالها ، ويذهب في ذلك الى أن يجد حدودا يقف عندها . ولكي لا يستطيع الفرد ان يسيء استعمال سلطته فان الوضع يجب ان يكون : أن السلطة تحد السلطة » .

وأما ان وحدة الشعب تتطلب « وحدة السلطة » ، فانه كلام غير دقيق ، وغير صحيح . فالشعب هو دائما مصدر كل سلطة ، وهذا لا يعني أن تكون السلطات كلها في نفس الهيئة أو نفس الشخص ، فالشعب لا يستطيع أن يزول بنفسه السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية ولذلك فهو يخلق هيئات ينيط بكل منها أن تزول باسمه سلطة معينة . . فالاعتراف بالشعب يعني أن تترد السلطات كلها اليه . فتسير كلها طبقا لمشيئته ، ولكنه لا يعني مطلقا أنه يتحتم وضع السلطات كلها تحت تصرف هيئة واحدة أو فرد واحد . ان مثل هذا الوضع لا يكون تكريما للشعب وانما استهانة به واجبارا له على أن يكبل بالقيود قدميه .

### ٣١٤ - مبدأ الشرعية أو مبدأ سيادة القانون لا وجود له أصلا :

ان مبدأ الشرعية - أو سيادة القانون - يمثل بلا أدنى شك ضمانا قوية للحرية ، وهذا المبدأ له شقين : شق شكلي وشق مادي ، وهما يتمثلان في الشرعية الشكلية ، والشرعية المادية (١) .

فأما الشرعية الشكلية فهي تقضى بمراعاة مبدأ تدرج النصوص ، فكل نص يحترم النص الاقوى منه . اللائحة تحترم القانون ، والقانون يحترم

---

(١) أنظر لدراسة شاملة لهذا الموضوع عندنا مؤلفنا في « القضاء الاداري ومجلس الدولة » ، الطبعة الثالثة ص ١٧٧ وما بعدها .

الدستور . وهذا التدرج في القوة بين النصوص ناتج عن تدرج السلطات نفسها في القوة ، فكل سلطة تحترم في قراراتها السلطة الاقوى منها . وهذا الوضع وان قام في ظلال مبدأ الفصل بين السلطات فانه لا يقوم في ظل مبدأ « وحدة السلطات » . فالسلطان التنفيذية والتشريعية « والسلطة القضائية - هي الاخرى - تندمج كلها معا في دكتاتورية البروليتاريا (١) . ومن هنا فقد رأينا أن القانون يمكن أن يخالف الدستور .

فالشرعية الشكلية لا مكان لها في المبادئ العامة للفكر السياسي الماركسي، ومع ذلك فانها يمكن أن تراعى استنادا على اعتبارات الملائمة وحدها ، على أساس أن الدولة تجد في ذلك بعض الفائدة في الوقت الحاضر . ولذلك فقد استقر في التطبيق السوفيتي أن اللائحة لا تخالف القانون الا في حالات استثنائية ، وأن مهمتها أساسا هي وضع الاحكام التفصيلية اللازمة لا كمال القانون أو تنفيذ أحكامه . وفي داخل السلطة الادارية فان هنالك تدرج هرمي بين الادارات ، تتقيد فيه كل ادارة بقرارات الادارات الاعلى منها (٢) .

٣١٥ - وأما الشرعية المادية فتقضى بأن تكون القرارات الفردية متفقة دائما مع القواعد القانونية القائمة ، فتكون تصرفات السلطة حيال الافراد غير مخالفة للقواعد العامة السارية في البلاد ، فلا تستطيع الادارة مثلا أن تقبض على انسان أو تعتدى على حريته أو تنزل به عقوبة أو جزاء الا في الحدود وطبقا للاجراءات التي تضعها القوانين .

والشرعية بهذا المعنى لا مكان لها أصلا في الفكر السياسي الماركسي . فالماركسية تجرد القانون من قيمته وتنفذ اليه على أنه مجرد سلاح تستعمله دكتاتورية البروليتاريا . فهو لا يعد كمجموعة من القواعد العليا الواجبة الاحترام ، وانما مجرد سلاح تلجأ اليه السلطة ان وجدته نافعا . وقد أدت هذه النظرة الى اصدار القانون اهدارا كاملا - في الفترات الاولى للنظام السوفيتي - فكان القانون لا يقيد أحدا ، وكان يمكن أن يصدر من أي هيئة من الهيئات ، وكان دائم التغيير والتعديل (٣) . ولما استقرت الاوضاع لم تتغير النظرة الى القانون كثيرا .

---

René David : Le droit soviétique, t.1. 223.

(١)

René David : op. cit., 224 - 226

(٢)

Jedryka et Mou khély : op. cit., p. 168. et ss.

(٣)



### ٣١٦ - القانون وسيلة في يد دكتاتورية البروليتاريا :

فالقانون - في النظرية الماركسية - ليس سوى جزء من البناء *superstructure* وهذا البناء يتكون أساسه *infrastructure* من قوى الإنتاج في فترة معينة من التاريخ وما ينتج عنها من علاقات ، فأساس البناء اقتصادي بحت ، والبناء نفسه يتكون من القانون والدين والأخلاق والنظم الاجتماعية والسياسية ، وكل هذه الأشياء انعكاس لذلك الأساس . فالقانون إذن ليست له قيمة عليا استنادا الى مصادر فلسفية أو مثالية يقوم مستندا عليها وإنما هو ناتج للأساس الاقتصادي .

والقانون - بالإضافة الى ذلك - ليس غاية في ذاته ، انه وسيلة توضع تحت تصرف الحكام لتحقيق أهدافهم . فهو بهذه المثابة وسيلة في يد دكتاتورية البروليتاريا تصفى بها الرأسمالية وتعمل بقيام الشيوعية الكاملة (١) . ووضع القانون تحت تصرف الدكتاتورية وضع بالغ الخطورة على كيان الافراد ، وقد ضاعف من خطورته أن أئمة الماركسية قد ذهبوا الى ضرورة تقوية الدولة وتقوية دكتاتورية البروليتاريا الى أقصى حد مستطاع . فستالين مثلا قد أعلنها صراحة سنة ١٩٣٠ فقال : انها تهدف الى القضاء على الدولة وفي نفس الوقت الى تقوية دكتاتورية البروليتاريا ، هذه التي تمثل أقوى وأعظم سلطة يمكن أن توجد بين أشكال الدول المختلفة التي عرفت حتى الآن ، فتقوية سلطة الدولة الى أقصى حد هو الذي يحقق الشروط التي يمكن أن تختفى فيها . ولعله أراد أن يقول بذلك أن تقوية سلطة الدولة سوف يكفل انتصار الشيوعية في العالم فينتهى التطويق الرأسمالي وتتحقق أهداف المرحلة الاولى المؤقتة وتنقل الدولة الى المرحلة الثانية مرحلة زوال الدولة والشيوعية الكاملة .

- ومن ذلك نرى أن القانون لا يمكن أن يمثل أى قيد على الاطلاق يمكن أن يحد من سلطة البروليتاريا ، فهي سلطة مطلقة تتصرف مع الافراد كما يحلو لها داخل القانون أو خارجه ، طبقا لاحكامه أو مع مخالفة كل احكامه . فهي إذ تتصرف تفترض أنه ليس هنالك قانون على الاطلاق .

وتطبيقا لذلك فان القاعدة العامة - في الشرعية المادية - أن القرارات التي تتخذها الإدارة ازاء الافراد لا تتقيد بالقواعد القانونية القائمة ولا تلتزم باحترامها على الاطلاق .

وإذا كان هذا هو الاصل العام ، فان اعتبارات الملازمة الادارية قد خففت منه ، فوجدت الدولة ان احترام القواعد القانونية قد يحقق بعض الفائدة ، ودن هنا قد فرضت احترام هذه القواعد على الإدارة والافراد ، فأصبحت الإدارة ملزمة بذلك . ولكن ما هو الوضع بالنسبة للحكام : بالنسبة لرئاسة السوفيت الاعلى ، وبالنسبة لمجلس الوزراء ؟ ان هؤلاء لا يتقيدون على الاطلاق بقواعد القانون ويستطيعون أن يتصرفوا دائما خارج نطاق القانون اذا وجدوا أن ذلك أكثر تحقيقا لاهداف السلطة . والقول بغير ذلك - يعتبر في نظر الماركسيين - تطبيقا للمبدأ البورجوازي في الفصل بين السلطات ، ومخالفة لمبدأ « وحدة السلطة » الذي يتفق مع « وحدة المجتمع » ، هذا الذي يقوم بلا طبقات (١) .

## الباب السابع

### جوهر الحرية

#### في الديمقراطية الماركسية

٣١٧ - لقد كان طبيعيا - بعد كل ما مر بنا - أن يصور المذهب الماركسي فكرة الحرية تصويرا اقتصاديا . فهو قد جعل للاقتصاد مكان الصدارة في بنائه الفكرى كله . بل ويمكن القول بأنه قد جعل من الاقتصاد العامل الاساسى ، العامل الحاسم ، في تحديد شكل الانظمة الاجتماعية والسياسية . ولقد عبر كارل ماركس عن ذلك وهو يقول : « ان ابحاثى قد أدت بى الى الاعتقاد بأن العلاقات القانونية وأشكال الدولة نفسها لا يمكن أن تفسر نفسها ولا يمكن أن يفسرها التطور المزعوم للنفس البشرية . فهذه العلاقات وتلك الاشكال انما تأخذ جذورها من ظروف الوجود المادى وحدها . فذاتية المجتمع يجب أن يبحث عنها في الاقتصاد السياسى » (١) . فقوى الإنتاج « وما ينتج عنها من علاقات انتاجية تكون في كل فترة من فترات التاريخ الأساس الذى يرتفع فوق البناء ، وهذا البناء يتكون من النظم السياسية والاجتماعية في جميع مظاهرها . فالبناء انما هو ناتج طبيعى لهذا الأساس ، والحرية كفكرة سياسية يتضمنها هذا البناء لابد أن تتأثر تأثرا حاسما بالأساس الاقتصادى الذى تقوم عليه . ومن هنا فقد ذهب ماركس في تصويره للسلطة ، وتصويره للحرية ، مذهبا اقتصاديا ، فكان تصويره لهما تصويرا اقتصاديا بحتا .

٣١٨ - ونقطة البدء عنده أنه أخذ يعنى على الحريات التى قامت في ظلال المذهب الحر أنها حريات شكلية وتافهة ، وأنها مجردة من المضمون الحقيقى . فما هى - مثلا - حرية المسكن بالنسبة لسكان الكوخ أو المتسول الذى لا يجد مأوى ؟ وما حرية الصحافة اذا كانت الصحافة بحكم الظروف الاقتصادية تخضع لسيطرة القلة المالكة لرأس المال ؟ وما هى حرية الفكر لأولئك الذين اجبرهم المجتمع الطبقي على أن يعملوا منذ الطفولة فلم يتيسر لهم أن يحصلوا على نصيب من التعليم ييسر لهم حرية الفكر ؟

فحريات المذهب الحر ، تلك التى يعرفها الفقه الغربى انما تنقرر لقلة من الناس ، للقلة المألقة وحدها ، لتحافظ على ما تملك . انها « حرية بورجوازية » ، مجرد واجهة تخفى استغلال قلة من الناس لحياة الاغلبية الساحقة . انها حريات شكلية مجردة عن المضمون الحقيقى ، منحتها للبورجوازية الرأسمالية وجعلتها تحت سيطرتها . فاذا اباحت مثلا حرية الصحافة جعلت لرأس المال السيطرة عليها ، وهى اذا منحت حرية الاحزاب مكنت لرأس المال من قيادتها والتأثير عليها وتسخيرها لأهوائه . فماركس كان دائم السخرية من الحريات فى الفكر الغربى ، فكان يسخر من « الكتالوج الرائع » من النصوص التى تقرر الحريات المختلفة فى الدساتير المختلفة وهى فى الواقع ليست أكثر من ستار قانونى تحاول البورجوازية أن تخفى به استغلال الطبقة العاملة . ومن هنا فقد أبرز ماركس الفارق بين الحرية كما يراها والحرية فى الفكر الغربى .

فالحرية عنده هى « الحرية الفعلية » ، الحرية الحقيقية ، التى يتمكن الفرد من التمتع بها فعلا بفضل ما يهيئه له المجتمع من ظروف اقتصادية ملائمة . اما الحرية فى الفكر الغربى فهى الحرية القانونية التى يكتفى القانون بالنص عليها ولا يتمكن الفرد من مزاولتها نتيجة لظروف الاستغلال التى يعيشها .

فالحرية الماركسية شديدة الصلة بقوى الانتاج ، والعلاقات الانتاجية الناشئة عنها ، والاقتصاد بوجه عام ، فالمجتمع الرأسمالى ، مجتمع الطبقات ، لا يوفر الحرية الحقيقية لسائر الافراد فى سائر الطبقات . فهو يوفرها لطبقة واحدة فحسب ، هى الطبقة البورجوازية ، وينكرها على الطبقة الاكثر عددا التى تمثل الاغلبية الساحقة وهى طبقة البروليتاريا . فالحرية بحكم ارتباطها بمجتمع الطبقات تمثل أداة للسيطرة تملكها طبقة وتسلطها على طبقة أخرى . . . فالطبقة البورجوازية تملك الحرية ، اما البروليتاريا فلا حرية لها .

فحرية الانسان اذن انما تحدها الطبقة التى ينتمى اليها ، فأفراد الطبقة المتسلطة ، المستقلة ، يملكون كل شئ ، وأفراد الطبقة الكاحية المستغلة لا يملكون أى شئ . ولا مفر من استمرار هذا الوضع طالما ظل نظام الطبقات فينتهى بذلك استغلال الانسان للانسان ويحل النظام

الشيوعي محل النظام الرأسمالي . وفي ظل النظام الشيوعي سوف يتمتع الفرد بالحرية الفعلية التي تمنحه الفرصة في أن يفعل ما يشاء . فهذا الفرد لن يكون في حاجة الى الحرية الدينية ( لأنه لن يوجد دين ) ولن يهتم بحق الملكية لأنه لن يمتلك ما يستحق أن يتحدث عنه ، ولن يهتم بحرية التعاقد لان أحدا لن يساومه على عمله ، فهو سيقدم العمل الذي يستطيع ، وياخذ من المجتمع كل ما يكفي لاشباع حاجته . انها قاعدة « من كل حسب قدرته ، والى كل حسب حاجته » (١) .

**٣١٩ - التصوير الاقتصادي للسلطة والحرية يمثل نصف الحقيقة:**  
ان التصوير الاقتصادي في المذهب الماركسي قد امتد الى الحرية والسلطة معا .

فالسلطة صورت على أنها سلطة رأس المال ، والطفيان الذي يراد حماية الحرية منه هو طفيان رأس المال . وهذه الحرية لن تقوم في ظل النظام الرأسمالي الذي يأخذ بنظام الطبقات ، وانما سستقوم في المجتمع الشيوعي حيث ينتهى استغلال الانسان للانسان ونرى مجتمعا لا طبقات فيه .

- والذي لا شك فيه ان النظرية الماركسية عندما ركزت الضياء على الجانب الاقتصادي للحرية قد أدركت نصف الحقيقة ذلك لانه لا يكفي في المساواة أن تتقرر بنص في الدستور أو القانون ، ولا يكفي في الحرية أن تتقرر بنص في الدستور ، بل لابد أن يمكن الفرد - بحكم الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة فعلا - من مزاوله هذه الحرية وبلوغ تلك المساواة . لكن للفلسفة الماركسية قد قصرت في ادراك نصف الحقيقة الآخر ، فالسلطة التي يخشى منها على الحرية ليست هي سلطة رأس المال فحسب ، انها أيضا سلطة الدولة بأجهزتها المختلفة ، ولا يمكن أن تتحقق الحرية تحققا كاملا بمجرد إلغاء استغلال الانسان للانسان ، بل يجب أن يكون الي جوار ذلك تأمين الفرد من عنوان السلطة وتقرير بعض الضمانات له اذا تعسفت السلطة معه . ولن يكون ذلك بغير الاهتمام بالجانب القانوني في

---

Vedel : Manuel élémentaire de droit constitutionnel 1949. (١)

p. 206 et ss.

Duverger : Dr. constitutionnel et institutions politiques 1958, p. 296.  
et ss.

الحرية • فإذا ما ترك هذا الجانب واهمل كان في ذلك خطرا على الحرية •  
ويضايف من هذا الخطر ما رأيناه في الباب الثاني ، ونحن نعرض للدولة  
عند ماركس • فالدولة عنده تمر بمرحلتين : المرحلة الأولى هي مرحلة  
دكتاتورية البروليتاريا ، والمرحلة الثانية هي مرحلة زوال الدولة •  
والمرحلة الأولى وإن كانت مؤقتة إلا أنها ستطول حتى ينتهى التطويق  
للرأسمالى فى العالم بأسره ، وطوال هذه الفترة فإن السلطة السياسية  
القائمة ستكون دكتاتورية بغير حدود • ومن الغريب أن الفرد يترك أزاء  
هذه السلطة بلا ضمانات على الإطلاق • لأن الفلسفة الماركسية لا ترى فى  
هذه السلطة خطرا ، ولا ترى فيها سلطة بالمعنى المفهوم يمكن أن تعتدى على  
حرية الفرد • وهذا الوضع بغير شك يمكن أن يؤدى - بل لقد أدى فعلا فى  
عهد ستالين - إلى أشد أنواع الاستبداد والعدوان على الحريات العامة •

# القسم الثالث

النظرية العامة

للدولة

في الإسلام





### ٣٢٠ - هناك صنفان ممن يكتبون في الاسلام :

صنف يكتب فيشتد في اقامة السجود ووضع القيود فتحس بعد أن تقرأ له أن الاسلام لا يمكن أن يطبق الا بمشقة كبرى وحرب طاغية ..

وهناك صنف آخر يكتب عن الاسلام ليوضح الجوهر الحقيقي لهذا الدين، وما فيه من يسر وتسامح ودعة ، وكيف انه يصلح لكل زمان ومكان ، يصلح في التطبيق فيصلح من البشر ، منذ أن نزل الى أن تقوم الساعة .  
ونحن من الصنف الثاني دون تردد .

فاذا ماجئنا اليوم نكتب في النظرية العامة للدولة في الاسلام فاننا ندرك ان هذا الموضوع يستحق بمفرده مؤلفنا خاصا أكبر حجما من هذا المؤلف .  
ولسوف نكتفى هنا بدراسة الاطار العام لهذه النظرية العامة ، وسوف يكون ذلك في ابواب أربعة :

**الباب الاول :** الشورى أساس الحكم في الدولة .

**الباب الثاني :** الاسلام ، صالح لكل زمان ومكان « وهو يقوم على مبدأ سيادة القانون » .

**الباب الثالث :** الدستور وتنظيم السلطات العامة في الدولة .

**الباب الرابع :** المبادئ الدستورية الكبرى .

# الباب الأول

## التشورى

### اساس الحكم فى الدولة الاسلامية

#### ٣٢١ - من السيادة فى الدولة الاسلامية ؟

ان اول سؤال يطرح نفسه علينا - فى هذا المجال - من السيادة فى الدولة الاسلامية ؟ من الذى يملك السلطة العليا التى لا تعادلها ولا تفوقها سلطة أخرى داخل الدولة ؟

وهذا السؤال يحتاج الى اجابة مبصرة :

ذلك ان صاحب السيادة - فى الدولة - هو الذى يملك السلطة التأسيسية الاصلية ، سلطة وضع الدستور ، وهو الذى يملك ان يحاسب الحكام ، فيحاسب رئيس الدولة وأعضاء السلطة التنفيذية ، والبرلمان وكل أعضاء السلطة التشريعية ، بل ويحاسب السلطة القضائية أيضا .

فلو أننا قلنا ان صاحب السيادة هو الله سبحانه وتعالى ، وان الشعب كله - فرادى ومجتمعين - لا يملكون من هذه السيادة شيئا ، لترتب على ذلك ان أحدا من الحكام لن يؤدى الحساب أمام الشعب ، وعلى الشعب ان يعاني ويعانى حتى تقوم الساعة فيؤدى الجميع الحساب أمام الواحد القهار . . . . .  
اننا فصل بذلك نلى نظريات حق الملوك الالهى التى كانت اكبر سناد من اسانيد الحكم المطلق ، بكل ما أنزله من سحق للحرية واستبداد للشعب .

ولو أننا قلنا ان الحق تبارك وتعالى له ملك السموات والارض ، وان الارض والسموات والبشر كلهم من صنعه وقدرته ، ولكن السيادة - على الارض - السلطة العليا على الارض - السلطة التى لا تعادلها ولا تفوقها سلطة أخرى على الارض ، هى للشعب والشعب وحده ، لو أننا قلنا ذلك لاصبح الحكام جميعا مسئولين أمام الشعب ، يؤدون الحساب امامه ، فيملك ان يبقى الصالح منهم ، ويملك ان ينحى العاجز والمنحرف .

### ٣٢٢ - هناك من يرى ان السيادة في الدولة الاسلامية لله سبحانه وتعالى :

ومن هؤلاء الفقيه الباكستاني أبو الأعلى المودودي - أمير الجماعة الاسلامية في الباكستان - وواحد من أشهر من كتبوا في النظرية السياسية في الاسلام .

فقد ذكر آيات عدة من كتاب الله :

« ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ( يوسف - ٤٠ ) « يقولون هل لنا من الأمر من شيء ، قل ان الأمر كله لله » ( آل عمران - ١٥٤ ) .

« ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » ( النحل - ١١٦ ) « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ( المائدة - ٤٥ )

وبعد أن أورد هذه الآيات علّق عليها قائلا :

« ان هذه الآيات تصرّح بأن الحاكمية Sovereignty لله وحده وبيده التشريع وليس لاحد - وإن كان نبيا - أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله . والنبى أيضا لا يتبع الا ما يوحى اليه :

« لن اتبع الا ما يوحى الى » .

وما وجب على الناس طاعة النبى الا لانه لا ياتيهم الا بالاحكام الالهية .  
وقال الله عز وجل :

« وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » .

« فالخصائص الاولى للدولة الاسلامية ، كما يظهر من الآيات التى ذكرناها ،

ثلاث :

١ - ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لساائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فان الحاكم الحقيقى هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعورة انما هم رعايا في سلطانه العظيم .

٢ - ليس لاحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرّون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم .

٣ - ان الدولة الاسلامية لا يؤسس بنيانها الا على ذلك القانون

الشرع الذى جاء به النبى من عند ربه مهما تغيرت الظروف والاحوال .  
والحكومات التى بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس الا من حيث  
انها تحكم بما أنزل الله وتنفذ امره تعالى فى خلقه ، .

ويستمر الفقيه الباكستانى أبو الاعلى المودودى - بعد ذلك - فيقول (١)  
ان : « كل من نظر الى هذه الخصائص التى ذكرناها آنفا علم لاول وهلة  
انها ليست ديمقراطية . فان الديمقراطية عبارة عن مناهج للحكم ، تكون  
السلطة فيه للشعب جميعا ، فلا تغير فيه القوانين ولا تبدل الا برأى الجمهور  
ولا تسن الا حسب ما توحى اليه عقولهم . فلا يتغير فيه من القانون الا ما  
ارتضته أنفسهم وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط  
ويخرج عن الدستور . هذه خصائص الديمقراطية وانت ترى انها ليست من  
الاسلام فى شئ . » فلا يصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية  
بل اصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الالهية او الثيوقراطية Theocracy  
٣٢٣ - ونحن لا نوافق على ذلك مطلقاً :

اننا اذا القينا نظرة فاحصة على ما كتبه الفقيه الباكستانى  
أبو الاعلى المودودى - وجدنا انه يخلط خلطاً شديداً بين امرين :  
- بين مكانة الله سبحانه وتعالى كخالق أعظم لهذا الكون بما فيه ومن  
فيه .  
- وبين مكانة الشعب - وافراده جميعاً من عباد الرحمن - كقوة سياسية  
داخل دولة معينة .

فالاديان كلها جاءت من عند الله ، والكتب السماوية انزلت من لحنه جل  
شانه ، والاسلام بكتابه وقواعده انما جاء من عند الله . كل ذلك أمر واضح  
وبديهي ، يجب ألا نخلط بينه وبين أمر آخر يختلف عنه تماماً :

من الذى يملك فى مجتمع معين السلطة العليا التى لا تعادلها ولا تفوقها  
سلطة أخرى ؟ فهذا التساؤل يثور فى كل مجتمع بشرى صغر أم كبر ، فقد  
يثور فى الجامعة ، وفى النقابة ، وفى المحافظات « وفى الاسرة » ، وعلى مستوى  
الدولة . ولا يمكن ان تكون الاجابة دائماً ان أحداً من البشر لا يملك هذه

---

(١) أبو الاعلى المودودى : نظرية الاسلام وحده - الناشر دار الفكر -  
ص ٣٠ وما بعدها .

السلطة العليا ، وإن كل هذه التجمعات والهيئات إنما تسير بغير ضابط بشري على الإطلاق .

ولا يجوز - في هذا المجال - أن نحتج بالآيات التي تقول « إن الحكم إلا لله ، و « إن الأمر كله لله » ، فالحكم والأمر يقصد بهما أمر الكون كله في أرزاقه وأوقاته وآجال بنيه ومصير أفرادهِ : أمر الدين في قواعده وأصوله ، أمر الدنيا وكيف تقوم ومتى تنفَى ، ولكن لا يقصد به على الإطلاق السلطة البشرية الأرضية ، التي تصدر للقواعد الأرضية ، في المجال الذي شاعت إرادة السماء أن تتركه لآبناء الأرض !!

ويسترعى الانتباه - من بين الخصائص التي ذكرها للدولة الإسلامية - الخصيصة الثانية التي عبر عنها وهو يقول انه :

« ليس لاحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرّون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم » .

فهذه العبارة تنطوي على نفس الخط السابق :

فالمسلمون يستطيعون أن يشرعوا ، بل يتحتم عليهم أن يشرعوا ، لأن أمورا كثيرة تركها الاسلام عمدا! دون تشريع لينظمها للناس بما يلائم حاجاتهم على اختلاف الأزمنة والامكنة .

وهم إذ يشرعون لا يقدرّون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم . فهم لا يستطيعون أن يخالفوا أوامر الرحمن ونواهيهِ .

فنصف العبارة الاولى خطأ ، ونصفها الثاني صواب !!

ولعل هذا الخط كله إنما يرجع الى أمر بذاته :

إن الذين يكتبون - في هذا المجال - ينبغى عليهم - بآدى ، ذى بدء - أن يحددوا مكان الشورى في الاسلام . فهذه المكانة التي جعلها الاسلام للشورى تؤثر - الى أبعد مدى - في النظرية العامة للدولة كلها ، وتؤثر في هذا الموضوع ايضا : إن السيادة في الدولة ؟ .

ونسارع فنقول :

ان السيادة في الدولة الاسلامية هي للشعب ، والشعب وحده • هو الذي يملك السلطة العليا التي لا تفوتها ولا تعادلها قوة أخرى دخلت الدولة • وهو وحده الذي يملك السلطة التأسيسية الاصلية ، سلطة وضع الدستور ، وهو الذي يملك ان يراقب الحكام في السلطات الثلاث : التنفيذية ، والتشريعية ، والقضائية •

ولنبداً - بعد ذلك - فنرى مكانة الشورى في الاسلام •

## الفصل الأول

### الاسلام يقيم المبدأ الديمقراطي في مجال الحكم

٣٣٤ - لقد عانت البشرية طويلا من الاستبداد ، وانتهت - بعد مسيرتها الطويلة وهي تبحث عن نظام الحكم الملائم - إلى الاخذ بمبادئ عدة أهمها مبدأ الشورى ، الذي رأته فيه أساسا لا غنى عنه من أسس الحكم ، وأسماته الديمقراطية الغربية « بالمبدأ الديمقراطي » : أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، فتكون الأمور مردها في النهاية إليه ، يقول فيها كلمته ويفرضها على الحكام • فالشورى هنا إذ تكفل للشعب أن يكون صاحب الكلمة الأخيرة فيما يعرض عليه تمثل وقاية للمحكوم من استبداد الحاكم •

وقبل ذلك ، وبعد ذلك ، كان للشورى مجال آخر في فن الحكم ، يأخذ به الحكام من تلقاء أنفسهم كأسلوب مفيد في فن الحكم ، يصلون معه إلى القرار السليم ، فيصدر القرار وقد سمع الرئيس آراء معاونيه جميعا ومستشاريه ، فيصبح القرار بعد هذه المشورة أكثر ما يكون ملائمة للظروف التي صدر فيها وأكثر تحقيقا للهدف الذي صدر من أجله • فالشورى هنا تمثل وقاية للحاكم من الخطأ والتسرع •

وإذا كانت الشورى كأساس من أسس الحكم تبدو وكأنها وقاية للحاكم فانها في الحقيقة وفي الحالين تمثل وقاية للحكم كله « تنأى به عن الزلل ، وتجنبه مزالق الاستبداد بالرأى والافتراء بالسلطة فتجعله في النهاية أكثر ما يكون استقرارا وتمتعا برضاء البشر •

وثمة حقيقة تبدو واضحة في علم السياسة كل الوضوح : أن رجل الدولة الناجح يجب أن يجيد الاستماع بقدر ما يجيد الكلام ، ويتعمق بأفق فكرى رحيب : يجيد معه اختيار مستشاريه الذين يصارحونه بحقائق الأمور في شجاعة كاملة ، ثم يجيد الاستماع اليهم في أناة وصبر ، فيصبح في النهاية وكأنه أضاف عقولهم جميعا الى عقله ، وفكرهم الى فكره .

وإذا نحن فحصنا أكثر القرارات السياسية فشلا في التاريخ فسوف نجد سمة مشتركة بينها : أن الرئيس الذي أصدر القرار إما أنه قد أساء - بصده - اختيار مستشاريه فاخترهم من الجهلاء أو الجبناء أو المنافقين ، وإما أنه تسرع في اتخاذ القرار فلم يعن بالاستماع الى رأى مستشاريه .

٣٢٥ - وإذا كان هو وضع الشورى في الفكر السياسي الحديث ، فما وضعها في الاسلام كدعامة اساسية في نظام الحكم ، وكعبدا من مبادئ فن الحكم ؟

لقد رويت احاديث كثيرة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تحض على الشورى وتشجع عليها . فلقد روى عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

« ما خاب من استخار ، ولا ندم من استشار » ولا عال من اقتصد ، (١) .  
وروى عن أبي هريرة أنه قال :

« ما رأيت أحدا قط كان أكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٢) .

وانزل الحق تبارك وتعالى في سورتين من كتابه الكريم :  
« فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون »

( سورة الشورى - ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ )

وتال عز من قائل :

---

(١) رواه القضاعى في المسند والطبرانى في الاوسط .

(٢) رواه أحمد والشافعى .

« فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين » (آل عمران - ١٥٩) .

هذا هو كتاب الله ... وجاءت أقلام كثيرة تحاول أن تشرح ما جاء به من أحكام . فإذا بكل الذين عالجوا هذا الموضوع - وما أكثرهم - قد أدمجوا الآيتين معا وجعلوا لهما مدلولاً واحداً ، ولم يحاول واحد منهم على الإطلاق أن يتأمل في الأمور على ضوء الواقع السياسي الحاضر ليحدد المجال الطبيعي لكل آية من هاتين الآيتين الكريمتين ، ويبين حكم الإسلام فيه .

وهنا يبدو الخطر ... فلو أننا قرنا الايتين معا ، وجعلنا لهما نفس الحلول ، وتوارت آية سورة الشورى خلف آية آل عمران ، فاننا سوف نجد الأمر وقد نظمته آية آل عمران بمفردها التي تقول : « فإذا عزمت فتوكل على الله » . وهذا يعني بالضرورة أن رأى الجماعة استشارى بحت « للحاكم أن يقبله وله أن يتجاوز عنه ويمضى في قراره » . ومهما حاول المفسرون أن يخفوا من ذلك ، ومهما قال القرطبي - في تفسيره - أن العزم « هو الأمر المروى النفع وليس ركوب الرأى دون روية عزم » ، فإن كل هذه الاجتهادات لا يمكن أن تتمتع بحجية كبيرة مع وضوح النص : « فإذا عزمت فتوكل على الله » .

فالامر في النهاية مرده لصاحب القرار وحده هو الذى يعزم « وهو الذى يقرر ، وهو الذى يرجع بين آراء مستشاريه » وهو الذى يحق له بمقتضى الآية الكريمة أن يمضى في طريقه ، ويتوكل على الله ، ويصدر القرار الذى يريد . فهل يمثل ذلك - حقا - كل ما في الإسلام من شورى ؟ ...

إن ادماج هاتين المادتين في مدلول واحد من شأنه أن يجعل الشورى في الإسلام مقصورة على مجال واحد فصعب ، فتكون مبدأ في فن الحكم يستعمله للرئيس للاستفادة منه ، وهذا المجال بطبيعته متروك لتقدير الرئيس وحده فهو وحده الذى يقدر أى آراء مستشاريه أكثر صوابا وتوفيقا .

ولكن ما شأن المجال الآخر ، المجال الأهم ، الذى تعمل فيه الشورى كأساس من أسس الحكم ، فتجعل للشعب الكلمة الأخيرة في شئون الحكم ، وتلزم الحكام أنفسهم برأى الشعب ؟ إن التفسير السابق يصور الإسلام وكأنه يجعل هذا المجال جهلا تاما .



فهل يتصور أن يكون للفكر الدستوري الحديث أكثر تقدما من الفكر الاسلامى فى هذا الموضوع ؟ ان ذلك لا يمكن التسليم به على الاطلاق .

ان الاسلام - بحكم أنه خاتم الرسالات السماوية - هو التقدم الفكرى بعينه فى العبادات والمعاملات والسياسة على السواء ، ولا يتصور أن يكون هناك فكر انسانى أكثر منه تقدما فى أى مجال من مجالات الحياة . ولذلك فان التفسير الصحيح لنصوصه وأحكامه سوف يكفل للفرد على امتداد الصور كلها - من هنا الى يوم القيامة - الحرية كل الحرية ، والكرامة كل الكرامة ، والامن كل الامن .

فليس غريبا بعد ذلك أن نقول أن هذا الموضوع يتطلب الكثير من الجهد والايضاح ، فهو من أكثر الموضوعات اتصالا بعلم السياسة ، والانظمة السياسية ، والقانون الدستورى .

ونحن - خلافا للكثيرين ممن تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع - نرى أن نجعل لكل آية من الآيتين السابقتين مجالها الخاص بها . وسنرى بعد ذلك ان الاسلام :

١ - قد اقام البدا الديمقراطية فى مجال الحكم .

٢ - وأن للحاكم يجب أن يستشير حتى فيما يملكه من قرارات .

٣٢٦ - ان الديمقراطية السياسية فى مدلولها البسيط تعنى : أن يحكم

الشعب نفسه بنفسه ، فيكون هو - فى الدولة - صاحب السيادة ومصدر السلطات ، تعلق ارادته على ارادة الحكام ، فهم عندما يحكمون انما يحكمون باسمه ، ويؤدون فى النهاية الحاسب اليه .

هذه هى الديمقراطية السياسية .. وهى تستهدف حماية الشعب من تسلط الحكام .

ولقد عرفها الاسلام .. فجعل الامور ترجع فى النهاية الى الارادة العامة للامة ، يسمح فيها رأى أفراد الشعب جميعا ، فلا يحتكر السلطة السياسية فى الدولة فرد واحد ، أو قلة من البشر .

نعم .. انها حقيقة واضحة ، بل انها اوضح ما تكون .. ولمست احدى كيف خفيت على كثيرين ممن تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع . فالاسلام لم يكن ، ولا يمكن أن يكون ، أقل شأننا من الدساتير المعاصرة فى حماية الفرد من الاستبداد .

٣٢٧ - أما أساس الديمقراطية السياسية في الاسلام فنجده في الآية الكريمة التي وردت في سورة الشورى ، اذ يقول الحق تبارك وتعالى :

« فما أوتيتم من شئ فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » .

« والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون » .

« والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » .

« والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » ، ( ٣٦ - ٣٩ ) .

ففي هذه الآيات الأربع وضع الرحمن جل شأنه السمات الأساسية للمؤمنين ، الذين احرز الرحمن لهم ما عنده ، وهو خير وأبقى من الدنيا وما فيها .

هذه السمات الأساسية للمؤمنين تتمثل في طهارة القلب بالايمان بالله والتوكل عليه ، وطهارة الجوارح بالابتعاد عن الاثم والفواحش ، ونبل الكبرياء بالقتال عند البغي والعوان والعفو عند الغضب ، ثم اقامة الصلاة ، وحكم الشورى ، والانفاق في سبيل الله .

هذه هي الصفات الحميدة التي جعلها الحق تبارك وتعالى سمات أساسية تميز المؤمنين « وتميز مجتمع المؤمنين » . وقد أبى جل شأنه الا ان يقرن بين الصلاة والشورى في آية واحدة . فتحدثت أهمية الشورى ومكانها وقد قرنت بالصلاة ، فكما ان الصلاة في الاسلام عماد الدين فان الشورى - للمسلمين - من عمد دينهم كالصلاة تماما .

وقد حملت السورة كلها اسم « سورة الشورى » ، لانها - كما يقول الامام الاكبر الشيخ محمود شلتوت ، قد جعلت الشورى من عناصر الشخصية اليمانية الحقّة ٢٠

فمجتمع المؤمنين كما يميزه الايمان بالله والتوكل عليه ، واجتناب كبائر الاثم والفواحش ، واقامة الصلاة ، يميزه أيضا ان يأخذ بمبدأ الشورى ، فيكون أمره شورى بين أفراده .

وهكذا قام أساس الديمقراطية السياسية في الاسلام : أن أمور المجتمع شورى بين أفراده ، وليست احتكارا لفرد واحد أو قلة من البشر .

٣٢٨ - ولكن الاسلام لم يحدد أسلوبا معيناً للشورى فاختفت الآية السابقة بوضع المبدأ العام ، ولم يشبث أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حدد الجزئيات والتفصيلات الخاصة بهذا المبدأ . فلم يرو عنه أنه بين كيف تكون الشورى ، وكيف تقوم ، وكيف يكون نظامها .

ولقد كان ذلك أمراً طبيعياً يتفق مع عقيدة هذا الدين السمح ، الذى أراد الله أن يكون خاتم الرسالات السماوية ، يحكم البشر جميعاً حتى تتبدل الارض غير الارض والسماوات .

فالاسلام دين صالح لكل زمان ومكان ، ومن هنا فانه في مبادئه التشريعية قد راعى ما تقتضيه اختلاف البيئات ، وتباين الأزمنة ، من اختلاف وتباين في القواعد التى تحكم هذا المجال أو ذلك من مجالات الحياة البشرية .

ففى المجالات التى لا يتصور أن يختلف الوضع فيها باختلاف الامم أو اختلاف الزمان جاءت الاحكام فيها - من القرآن الكريم والسنة المطهرة - على درجة عالية من التفصيل ، فعرضت للقواعد العامة والتفصيلية على السواء ، وهذا شأن العبادات مثلاً .

أما فى المجالات الأخرى حيث يتصور أن تختلف أوضاع الحياة باختلاف البيئات والأزمنة فإن الاحكام المنظمة لها قد اقتضت على وضع المبادئ العامة والقواعد الأساسية تاركة للتفصيلات لكل أمة تضعها بما يلائم ظروفها ، حتى تكون كل أمة - على امتداد الزمان كله - فى سعة من أمرها تشريع وتفرع دون أن تحس بقدر من الضيق أو شئ من الحرج . وهذا هو شأن الاحكام الدستورية .

وهبدأ للشورى ، أو الديمقراطية السياسية ، لاشك أنه من المبادئ التى يختلف أسلوب تطبيقها من بلد إلى بلد ، ومن عصر إلى عصر . فلا يمكن أن تكون الشورى - فى شبه الجزيرة العربية - ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم كالشورى بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى وانقطاع الوحي . ولا يمكن أن تكون للشورى هناك والبلاد أقرب ما تكون إلى عهد النبوة كالشورى هناك فى ظل الأمويين والعباسيين .

ولقد جرت عادة الكثيرين من الكتاب - ممن تصدوا مشكورين لمبسط احكام هذا الدين الخفيف وشرح ما فيه - على عرض ما كان عليه الحال فى عهد الخلفاء الراشدين والوقوف عند هذا الحد والتقيد به ، وكان آخرى بهم

لو أنهم رجعوا إلى الآية الكريمة ذاتها ، إلى دستور المسلمين ، لبروا حكم الإسلام السليم وكيف أنه تعمد ألا يضع نظاما خاصا للشورى فتقيد به الشعوب كلها ، رحمة بالناس وتوسعة عليهم ، وإدراكا لأن هذا المجال يختلف فيه وجه المصلحة من أمة إلى أمة ومن عصر إلى عصر .

ولقد أثبت التاريخ السياسي والدستوري صدق هذه النظرة إلى الأمور . فالديمقراطية السياسية - في فرنسا مثلا - في ظل الثورة الفرنسية كان يراد لها أن تقوم في ظل ما يسمى « بالاقتراع المتيد » ، حيث يقتصر حق الانتخاب على جزء من أبناء الأمة يميزهم أنهم يملكون شيئا من المال . وبعد حين من الزمان أصبح ينظر إلى هذا الوضع على أنه وضع كرهه يجب تغييره ، وأن الديمقراطية السياسية لا يتمشى معها سوى « الاقتراع العام » ، حيث يكون الانتخاب حقا لكل مواطن بغض النظر عن مقدار ما يملكه من ثراء أو مقدار ما يدفعه من ضرائب . وبعد حين من الزمان أصبحت الديمقراطية السياسية كلها غير كافية وأن حكم الشعب - أو حكم الشورى - يجب أن يمتد إلى مجالات أخرى ، فلا يكتفى بالمجال السياسي وحده .

ففي بلد واحد تغير مفهوم الديمقراطية السياسية العديد من المرات . . . وأن مفهومها ليختلف اختلافا أساسيا بين الشرق والغرب « بين الديمقراطية الماركسية والديمقراطية الغربية . . . والتغيير والتطور والصراع مستمر : إلى أن تقوم الساعة .

### ٣٢٩ - مبدأ الشورى يحتم أن يكون الحكم للكثرة لا للقلة :

وهذه نقطة ثانية من النقاط التي خفي فيها وجه الحقيقة عن الكثيرين ، وينبغي لتحقيق الإسلام فيها أن تكون واضحة أمام الجميع .  
فإن بعض المفكرين الذين تصدوا - مشكورين - للكتابة في هذا الموضوع عندما يتكلمون عن الشورى وإهل الشورى يقولون : « إن القرآن قد حدد من تجب مشاورتهم بأولى الأمر ، يقول الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا . »  
وبقوله تعالى : « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » . وأولى الأمر من الادة هم أصحاب الرأي وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة ، وإهل الاختصاص والتخصص والنظر العميق والبحث الدقيق في سائر مصالح

الامة وشؤونها المختلفة : شئون السياسة الداخلية والخارجية وشئون الحرب والسلام وشئون المال والاقتصاد ، وشئون القضاء وفصل الخصومات وشئون الدين والاسلام وغير هذا كثير . ففى كل أمر من هذه الامور رجال عرفوا بنضج الرأى وعمق التفكير وقوة البحث وحسن الانتاج ، تعرفهم الامة بآثارهم وانتاجهم العلمى والفكرى ، ويمنحهم الرأى العام ثقته وتقديره . ومجموع هؤلاء للرجال الاعلام الافذاذ هم اولو الامر من الامة ، وهم وسيلتها وعمادها فى سياسة أمورها وتدير شئونها « (١) » .

وهذا الرأى يضيق من نطاق الشورى اذ يجعلها مقصورة على مجموعة قليلة من الناس . وهو أمر لا يمكن التسليم به ، فالاسلام عندما جعل « أمرهم شورى بينهم » لم يرد ان يجعل أمر الامة شورى بين قلة من أبنائها ، حتى وان كانوا أكثر الناس تخصصا وثقافة فى مجال عملهم . ولقد خط هذا الرأى أيضا بين « الفتيا » و « الشورى » بين « التخصص للفنى » ، « والمشاركة السياسية » فى تدبير أمر الجماعة . « فاهل الاختصاص والتخصص والنظر العميق والبحث الحقيقى » فى جانب معين من جوانب الحياة يصلحون بغير شك للفتيا فى الشئون المتصلة بمهنتهم ولكن اذا تعلق الأمر بالمشاركة فى تدبير أمر الجماعة فان الشورى لا يجب أن تقتصر على هؤلاء وحدهم بل تمتد لتشمل سائر المواطنين فى الدولة بغير استثناء .

ولقد استند هذا الرأى على آيتين فى كتاب الله وردتا فى سورة النساء ، وسوف نتأمل فى كل آية منهما . وسوف نرى فى النهاية أن كليهما لاتساعدان على الحد من مجال الشورى وجعلها مقصورة على فئات قليلة من أبناء الامة .

فاما الآية الاولى فنقول :

« ياأيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » ( النساء - ٥٩ ) .

---

(١) انظر : الدكتور على عبد المعطى محمد « والدكتور محمد جلال شرف : خصائص الفكر السياسى فى الاسلام .  
الدكتور محمود حلمى : نظام الحكم الاسلامى .

وهذه الآية الكريمة وردت بعد آية الامراء التي يقول فيها الحق تبارك وتعالى :

« ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعماً یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً » .  
( النساء - ٥٨ )

فبعد أن بدأ سبحانه وتعالى بالامراء وأمرهم بأداء الامانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل كان طبيعياً - بعد أن بدأ بالحاكم - أن يثني بالمحكوم ، فوجه الخطاب إلى الرعية وأمرهم بطاعته - جل شأنه - فيما أمر به وفيما نهى عنه ، ثم بطاعة رسوله ، ثم بطاعة الامراء بعد ذلك . ولقد روى عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : حق على الامام أن يحكم بالعدل ، ويؤدي الأمانة ، فان فعل ذلك وجب على المسلمين أن يطيعوه ، لان الله تعالى أمرنا ( كحکام ) بأداء الامانة والعدل « ثم أمر بطاعته » .

ولقد شاء الحق تبارك وتعالى - في عله وبره ورحمته - أن يجعل كل حق يقابله واجب ، وأن يجعل كل واجب يقابله حق ، وحتى في الملائكة بينه وبين عبده لم يشأ أن يأمر عبده بالطاعة ويجعل هذا الواجب بلا حق ، بل قال جل شأنه :

« ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا : لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض » .

« ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات : لهم أجر غير ممنون » .  
« ومن يتق الله : يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » .  
« وكان حقاً علينا نصر المؤمنين » .

« ان تقرضوا الله قرضاً حسناً : يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حلیم » .

« ومن يتق الله : يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجراً » .  
وفي هاتين الآيتين ٥٨ ، ٥٩ من سورة النساء بدأ سبحانه وتعالى فالتقى واجب العدل وأداء الامانة على الامراء ، فكان طبيعياً أن يرتب لهم في الآية التالية الحق المقابل لهذا الواجب وهو حق الطاعة . ولذلك فقد قال ابن خوزين مندداً : « وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان لله فيه طاعة ، ولا تجب فيما كان لله فيه معصية » .

فأولى الامر إذن هم الامراء ، يكشف عن ذلك بشدة تلازم الحق مع الواجب في شريعة الله ، حتى في العلاقة بين أعظم الخالقين وعباده المؤمنين والمخنبيين .

ولكن الامام الاكبر الاسبق ، فضيلة الاستاذ الشيخ شلتوت يرى أن أولى الامر ليسوا « هم الامراء والحكام كيفما كان شأنهم » وما سلب المسلمين مبدأ للشورى سوى هذا التخريج الذى اتخذ في كثير من الفترات سبيلا لاختصاص الامة للحاكم ولو كان غاشما ظالما ، او جاهلا مفسدا .

ويضيف الى ذلك أنه : « ليس من شك في أن شئون الامة متعددة بتعدد عناصر الحياة ، وأن الله قد وزع الاستعداد الادراكى على الافراد حسب تنوع الشئون ، وصار لكل شأن بهذا التوزيع رجال ، هم أهل معرفته ، ومعرفة ما يجب أن يكون عليه . ففى الامة جانب القوة التى تحمى حماها ، والتى تحفظ أمنها الدخلى ، وفى الامة جانب القضاء وفض المنازعات وحسم الخصومات ، وفيها جانب المال والاقتصاد ، وفيها جانب السياسة الخارجية ، وفيها غير ذلك من الجوانب . ولكل جانب رجال عرفوا فيه بنضج الآراء وعظيم الآثار وطول الخبرة والمران . وهؤلاء الرجال هم « أولو الامر من الامة » .

ونحن لا نوافق الامام الراحل على هذا الرأى مع تقديرنا لقبيل الدوافع التى دعت اليه ورغبته - رحمه الله - في حماية الناس من استبداد الحاكم . فان الرأى الذى عرضناه هو أكثر توقيرا لهذه الحماية ، اذ يصبح من المستطاع أن تربط واجب « الطاعة » بحق الناس في « العدل » و « أداء الامانة الى أهلها ، وهم أهلها » .

فالناس لا يؤدون لامرهم هذا الواجب الا اذا نالوا منه ذلك الحق . ويعين على هذا التفسير تلازم الحق والواجب في شريعة الله ، كما يعين عليه رأى الامام على بن أبى طالب - رضى الله عنه - ورأى ابن خويز منдал الذى عرضناه .

وتمضى هذه الآية - الآية ٥٩ من سورة النساء - فتقول : « فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » . فان تنازعتم - أى تجادلتم واختلفتم - في شئ - أى في شئ من أمر دينكم - فردوه الى الله والرسول - أى ردوا ذلك الى كتاب الله وإلى رسوله بالسؤال في حياته أو بالنظر في سنته بعد وفاته - ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر .

والآية كلها - كما نرى - ليس فيها ما يحد من مجال الشورى ويجعلها قاصرة على قلة من البشر. هم أكثر فئات الأمة ثقافة وتخصصا . فلا يصح الاحتجاج بها للحد من مجال الشورى ، أو للخلط بين الفتيا في الدين أو الهندسة أو الطب وهو أمر يقوم به المتخصصون وحدهم ، وبين المشاركة السياسية في حكم الدولة وهو أمر يقوم به المواطنون كافة تطبيقا لحكم الله عز وجل الذي أراد لهم أن يكون « أمرهم شورى بينهم » .

٣٣٠ - وأما الآية الثانية التي يحتج بها في هذا المجال للتضييق من نطاق الشورى ، فقد وردت هي أيضا في سورة النساء :

« وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » ( النساء - ٨٣ ) .

ومعنى هذه الآية واضح جلي ، ذلك أن بعض المسلمين من ضعفاء الإيمان، أو المنافقين « أو من عامة المسلمين ، قد يبلغهم خبر فيه أمن أو خوف : كسرية غازية أمنت من الأعداء وهي في طريقها إلى النصر والغلبة ، أو جيش يقاتل في ظروف قاسية ويخشى عليه من الهزيمة ، فيذيعونه بين الناس ويشيعونه بينهم ، وفي هذه الإذاعة ضرر كبير . فجواسيس العدو تستفيد من كل ذلك ، والروح المعنوية للامة قد تصاب بالضعف والوهن .

ولذلك فإن الواجب يقتضي أن يرد ذلك إلى الرسول وإلى أولى الأمر : فهذه الأخبار إذ تحمل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الامام الاعظم والقائد الاعلى فانه يستطيع أن يوضح للناس خفايا هذه الامور وما ينبغي أن يذاع منها وما لا ينبغي .

ويمكن أن تحمل أيضا إلى أولى الأمر منهم . وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » فلو أن هؤلاء المذيعين ردوا ذلك الأمر إلى الرسول وإلى أولى الأمر لعلم به الرسول وعلم به بعض أولى الأمر ، الذين كان في استطاعتهم نظرا لامامهم بهذا الموضوع أن يستنبطوا مثله وأن يستخرجوا خفاياه . فهو إذن من الامور التي قد لا يصل إلى أغوارها كل واحد من أولى الأمر ، فلكل مجموعة منهم لحاطة كاملة ببعض المسائل المتصلة بسياسة البلاد دون البعض الآخر . فقد يرجع رأى هذا في المسائل الحربية ، وقد يرجع رأى ذلك في مسائل أخرى .



فأمر الأمن أو الخوف - قبل لشاعته هوبته في الناس - يجب أن يحمل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قادر على توضيح الأمور كلها دون استثناء ، ويمكن أن يحمل إلى أولى الأمر فيتولى مهمة الإيضاح والنصيحة وبيان ما ينبغي إذاقته وما لا ينبغي أقدرهم على ذلك بحكم علمه وتخصصه .

وهذه الآية الكريمة - كما نرى - تتصل « بالفتيا » والتخصص العلمي ، ولا تتصل بالشورى والمشاركة السياسية في حكم الدولة . فنحن نرى أمرا من الأمن أو الخوف نريد أن نعلم أعمقه وخفاياه وما يذاع منه وما لا يذاع ، فيحمل - بحكم الآية الكريمة - إلى أولى الأمر : القادرين منهم على أن « يستنبطونه » بحكم استعدادهم وخبراتهم ، فالتسكة تحملها الخبرة الفنية للقادر على إعطائنا من بين أولى الأمر ..

فليس في هذه الآية ، وليس في الآية السابقة ، تقييد لجمال الشورى وجعلها مقصورة على فئة بذاتها من أبناء الأمة . فالاستشارة العلمية أو الفقهية تطلب من القادر على إعطائنا علميا ، أما المشاركة السياسية في حكم الدولة فهي لجميع المواطنين بغير استثناء . هؤلاء المواطنون جميعا « أمرهم شورى بينهم » ، ولا مبدل لكلمات الله .

٣٣١ - وبعد ذلك كله نقسأل : ما هي الأمور التي تعرض على الشورى ، الأمور الدينية والدنيوية أم الأخيرة وحدها ؟

منا أيضا نجد خلافا بين الآراء ، ولن يحله إلا أن نرى الأشياء في وضعها الصحيح .

فأما الأمور الدينية المحضة فهي التي تتصل بتصميم العقيدة ، والعبادات كالصلاة والصيام والزكاة والحج ، والأحكام الشرعية بصفة عامة التي تقضى بأن يكون الشيء واجبا أو مندوبا أو محرما أو مكروها أو مباحا .

هذه الأمور الدينية ما كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يستشير فيها أحدا ، فهو وحده الذي يبينها ويوضحها للناس مبلغا أيامهم قرآن ربه وشارحا لهم آياته ومفصلا لهم أحكامه . وأنه لأمر طبيعي ، فهذه الأمور لا يمكن أن تتقرر بالشاورة بين الناس والا لكان الدين من صنع البشر .

فالاسلام وقد نزل من عند الله يجب أن تكون أحكامه الأساسية كلها من عند الله . ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك : « ما كان من أمر دينكم فهو لى » وما كان من أمر دنياكم فانتهم أعلم به منى ، (١) .

وبعد أن انتقل الرسول الى جوار ربه ، وقد بلغ الرسالة وأدى الامانة ، أصبحنا أمام الآية الكريمة التى يقول فيها الحق تبارك وتعالى : يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، .

فاذا تنازع المسلمون فى شئ من أمر دينهم فليرجعوا الى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وبعد انقرآن والسنة جاءت الأدلة الشرعية الاخرى كالاجماع والقياس والاستحسان ، وغيرها مما يمكن الاستعانة به لمعرفة الاحكام الشرعية .

وبعد أن اكتمل للدين الحنيف بنيانه على هذا النحو وأصبح من الممكن أن نستخلص الحكم الشرعى - لواقعة معينة أو أمر معين - حتى فيما لم يهرد فيه نص من كتاب ولا سنة ، هل يمكن أن نقول أن الامور الدينية المحضة من الامور التى تعرض على الشورى ؟

ان الموضوع هنا يجب أن يوضع فى وضعه الصحيح ، ولذلك فائتينا فتسائل : هل الامر هنا أمر استشارة فنية وأمر فتى أم أنه يتصل بالمشاركة السياسية فى حكم البلاد ؟

لاشك أنه امر فنى ، أمر فتوى تصدر من متخصص تقى عالم بأحكام الدين الحنيف ، ولذلك فإنه ليس مما يعرض على الشورى العامة ، ويؤخذ فيه رأى المواطنين جميعا العلماء منهم بالدين والجهلاء .

ولكن الاسلام الحنيف قد جعل الشورى أصلا عاما لكل شئون المسلمين ، ولم يقصرها على مجال دون آخر . ولذلك فائتينا فى هذا المجال - ايضا - يجب أن نلجأ الى الشورى ، ليست الشورى العامة التى تتجه بالخطاب الى المواطنين جميعا ، وانما هى الشورى الخاصة التى تتجه الى المجتهدين وأهل الفتيا وخدمهم ، ليقدموا للإمامة « استشارة فنية » بحكم ما لهم من ثقافة « فنية » معينة .

ولقد جرت السوابق الاسلامية الاولى على هذا النحو ، ومن ذلك ما أخرجه البخارى عن ميمون بن مهران قال : « كان أبو بكر اذا ورد عليه الخصوم نظر فى كتاب الله فان وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به وإن لم يكن فى الكتاب وعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك الامر سنة قضى بها . فان أعياء خرج فسأل المسلمين وقال أأتانى كذا وكذا فهل علمتم

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في ذلك بقضاء فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله فيه قضاء . فيقول أبو بكر الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا . فان أعياء أن يجد فيه سنة عن رسول الله جمع رعوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمع رأيهم على أمر قضى به . وكان عمر يفعل ذلك فان أعياء أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبي بكر قضاء فان وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به . والا دعا رعوس المسلمين فاذا لجمعوا على أمر قضى به .

ومن ذلك أيضا ما أخرجه ابن القيم - في اعلام الموقعين - عن على ابى أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : قلت يارسول الله ان عرض لى أمر لم ينزل قرآن في أمره ولا سنة كيف تأمرنى ؟ قال : تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقضى فيه برأيك خاصة ، .  
فالشورى ، وقد جعلها الاسلام اصلا عاما لكل شئون المسلمين ، يجب أن يستعان بها دائما :

إذا اتصل الأمر بالشئون الدينية ، وتعلق بالمشاركة السياسية في حكم البلاد ، كانت هي الشورى العامة التى تنتج الى المواطنين جميعا .  
وإذا اتصل الأمر بالشئون الدينية ، أو باى أمر فنى آخر يراد أن ننتبين وجهه الحقيقة فيه كانت الشورى هي الشورى الخاصة التى تنتج الى المجتهدين وأهل الفنى سواء في الشريعة الإسلامية أو في أى فرع آخر من فروع المعرفة .

وهي في جميع الحالات عاصم من الاستبداد : في المشاركة السياسية هي « عاصم من الاستبداد السياسى » ، وفي الاستشارة الفنية هي عاصم من الاستبداد العلمى أو الفنى . وقد ينزل هذا الاستبداد في بعض الأحيان بالمجتمع ضررا أشد فداحة من الاستبداد السياسى .

٣٢٢ - وإذا كان هذا هو شأن الشورى في الاسلام : أصل عام لكل شئون المسلمين ، فهل يصبح الالتجاء الى الشورى - الجباريا - بالنسبة للحاكم أم أنه أمر اختياري ؟ .

لاشك ان الاجاء الى الشورى يعد أمرا واجبا بالنسبة للحاكم . وانه لا امر بديهى . فاذا ما اجيز للحاكم - منذ لبداية - أن يستشير أو لا يستشير فانه بغير تردد يفضل ألا يستشير ، وهكذا ينهار مبدأ الشورى من أساسه .

فالحاكم انن يجب أن يستشير . . والدستور نفسه اذا أراد أن يكون متسقا مع أحكام الاسلام يجب أن لا يخرج من مجال الشورى معظم الشئون

السياسية ، فهو ان فعل ذلك اجاز للحاكم ان ينفرد بالسلطة وقضى على مبدأ الشورى منذ البداية .

٣٣٣ - واذا لجأ الحاكم الى الشورى فهل تعد نتيجة الشورى ملزمة له ؟ لاشك في ذلك ، فالشورى تعمل هنا كاساس من اسس الحكم ، فتجعل للشعب الكلمة الاخيرة في شئون الحكم ، ومن هنا فان الحكام انفسهم يجب ان يلتزموا برأى الشعب .

وهذا الراى يستند اول ما يستند على الآلية الكريمة ذاتها : « وامرهم شورى بينهم » ، فلكي يكون الامر شورى فعلا يجب ان يكون القرار قد صدر بناء على الشورى « الامر الذى يتعين معه ان تكون نتيجة الشورى ملزمة .

اما اذا كانت نتيجة الشورى غير ملزمة للحاكم ، وكان في وسعه ان يأخذ بها او يطرحها جانبا ، فان الامر حينئذ لا يمكن ان يكون شورى بين المواطنين ، انه حينئذ يجب ان يوصف بأنه احتكار للحاكم او انفراد بسلطة التقرير .

فاهر المواطنين لايمكن ان يكون شورى بينهم الا اذا كان ابرامه او نقضه قد صدر بناء على الشورى ، محترما لها وملتمزا بنتيجتها .

هذا هو الراى الصحيح في الموضوع .

ولقد غم على الكثيرين من كبار الباحثين ممن تصدوا للكتابة في هذا الموضوع فلم يتبينوا وجه الحقيقة في هذا الشأن . واذا كانوا قد ضلوا السبيل في هذا المجال فلانهم ادمجوا الآيتين معا - آية سورة الشورى وآية آل عمران - وجعلوا لهما مدلول واحد وكان من الواجب ان تعمل كل آية في مجالها .

وهذا الراى الذى نقول به هو الذى يكشف عن جوهر الاسلام كفكر تقدمي في شتى مجالات الحياة ، واولها نظام الحكم . فالفكر الدستورى الحديث الذى يقيم نظم الحكم على اساس المبدأ الديموقراطي ويجعل ارادة الشعب ملزمة لحكامه لم يات بجديد جهله الاسلام . وهكذا نرى الحقيقة مشرقة كضوء الشمس : ان الحياة لم تتضمن حتى الآن فكرا أكثر تقدما من الفكر الاسلامى ، ولم تعرف ما هو أكثر منه صلاحية لحكم البشر .

# الفصل الثالث

## الشورى

كمبدأ من مبادئ فن الحكم فى الاسلام

٣٣٤ - لقد رأينا للشورى كاساس من اسس الحكم فى الاسلام .  
ونرى هنا للشورى كاساس لفن الحكم فى الاسلام .

فى المجال الاول كفلت الشورى للشعب ان يكون صاحب الكلمة الاخيرة فى شئون الحكم ، يخضع لشيئته الحكام جميعا ويلتزمون بتنفيذ ارادته . وهو وحده الذى ينظم فى دستوره كيف تمارس الشورى وكيف تقوم ، وهو وحده الذى يقيم فى الدستور المجلس النيابى الذى ينبو عنه فى وضع القوانين ، والشورى ، بعد ذاك تأبى أن تكون سلطة التشريع - سلطة وضع القوانين المنظمة لحياة المجتمع فى شتى جوانبها - لئلا من البشر ، أو لفئة من فئات البشر - حتى وإن كانت هى فئة المجتهدين وأهل الفتيا - يعينهم الحاكم بأرادته ويعزلهم بمشيئته « فلا يختار منهم من يعارضه فى الراى أو يناقشه الحساب .

وفى هذا المجال نرى للشورى كاساس لفن الحكم . . انها هنا تواجه الحاكم وقد استقر فى منصبه وأخذ يتهيأ للحكم ، فتقول له كيف يحكم . وكيف يتصرف ، وكيف يقود ، أيا كانت نصوص الدستور الذى يحكم بلاده وأيا كان حجم السلطات الممنوحة له . انها هنا تقوده فى ممارسة سلطات واختصاصات جعل له فيها الدستور الكلمة الاخيرة وأصبح فى وسعه ان يمارسها كما يريد ، متحملا فى النهاية نتيجة قراره . .

انها هنا تقوم على الآية الكريمة التى يقول فيها الحق تبارك وتعالى :

« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فاذا عزمتم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » ( آل عمران - ١٥٩ )

وهكذا فان الحاكم - فى الاسلام - يجب أن يستشير حتى فيما يملكه بحكم الدستور من قرارات .

٣٣٥ - وقد نزلت هذه الآية الكريمة بعد غزوة أحد . فنحن نعلم أن قريشا قد هزتها الهزيمة الساحقة التي لقيتها بعد غزوة بدر الكبرى ، فأرادت أن تطلب الثأر لقتلها . فخرجت لقتال النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة آلاف من المشركين . فلما علم بذلك صلى الله عليه وسلم جمع أهل الرأي من المسلمين ، ومن الذين كانوا يتظاهرون بالإسلام ( الذين وصفوا بعد ذلك بالمناققين ) ليتشاور معهم في قتال المشركين . وكان النبي - صلوات الله عليه - يرى أن يتحصن المسلمون بالمدينة ، ويتركوا قريشا خارجها فإذا حاول المشركون اقتحام المدينة اشترك أهلها جميعا في الدفاع عنها حتى النساء والصبيان . وأصبحت هزيمة المشركين محققة وهم يتفترقون في دروب المدينة . وكان عبد الله بن أبي بن سلول يرى رأى رسول الله أيضا فقال له يارسول الله : لقد كنا نقاتل فيها ونجمل النساء والأطفال في هذه الصياصي ونجمل معهم الحجارة ، ونشيك المدينة بالبنيان فتكون كالحصن في كل ناحية ، فإذا أقبل العدو رمته النسوة والأطفال وقتلناه بأسيافنا في السكك . إن مدينتنا يارسول الله عزاء ما فضبت علينا قط ، وما دخل علينا عو فيها إلا أصبناه ، وما خرجنا إلى العدو قط منها إلا أصاب منا . . . وكان يرى هذا الرأي أيضا بعض كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار .

ولكن الكثرة الكبرى من المسلمين لم يوافقوا على ذلك . كان فيهم الشباب الذين تمتلأ صدورهم بالشجاعة ، ورجال لم يشهدوا بدرا ويطلبون من الله عز وجل أن يرزقهم إحدى الحسنيين الشهادة أو النصر ، وآخرون شهدوا بدرا يحسون في قلوبهم حلاوة الإيمان وروعة الجهاد في دين الله . وكان هؤلاء جميعا - كما قال أحدهم - لا يحبون « أن ترجع قريش إلى قومها فيقولون حصرنا محمد في صياصي يثرب وأطامها فتكون هذه مجرئة لقريش . وهامهم هؤلاء قد وطئوا سفعنا ، فإن لم نذب عن عرضنا لم يزرع ( العرض كل واد فيه شجر ) وإن قريشا قد مكثت حسولا تجمع للجمع وتستجلب العرب من بواديها ومن تبعها من لحابيشها ثم جاءونا قد قادرا الخيل وأهبطوا الأبل حتى نزلوا بساحتنا ، أفحبسونا في بيوتنا وصياصينا ثم يرجعون وأفرين لم يكلموا ! لئن مثلنا لأزدلوا جراءة ، ولشئوا الغارات علينا وأصابوا من أطرافنا ، ووضعوا العيون والأرصاد على مدينتنا ، ثم لقطعوا الطريق علينا . . » .

وقد أبى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن ينزل على رأى  
الغلبية . وعقد عزمه على الخروج للقاء المشركين خارج المدينة .

وبينما كان النبی صلى الله عليه وسلم في بيته يلبس درعه ويتقاد  
سيفه كان المسلمون في جدال ونقاش مستمر ، فالذين دعوا الى التحصن  
بالمدينة يقولون للذين اشاروا على الرسول بالخروج منها : لقد رأيت  
رسول الله يرى التحصن بالمدينة ، فقلتم ما قلتم واستكروهموه على  
الخروج وهو له كاره ، فردوا الامر اليه ، فما أمركم فافعلوه ، وما رأيتم له  
فيه هوى أو رأيا فاطيعوه .

وتأثر هؤلاء بهذا القول ، فلما خرج النبی صلى الله عليه وسلم  
لابسا درعه أسرعوا اليه يقولون وكأنهم يعتذرون له : يا رسول الله ،  
ماكان لنا أن نخالفك فاصنع ما بدا لك . وما كان لنا أن نستكركم .  
والامر الى الله ثم اليك .

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخذ برأى الغلبية ، فابى أن  
يعدل عنه حتى وان كان هو من الرأى الآخر . وقال لهم : قد دعوتكم الى هذا  
الحديث فابيتم . وما ينبغي لنبي اذا لبس لامته أن يضعها حتى يحكم  
الله بينه وبين أعدائه . انظروا ما أمركم به فاتبعوه ، والنصر لكم  
ما صبرتم . كانت تلك هي نصيحة رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول  
لهم مرة بعد أخرى : النصر لكم ما صبرتم . ولم يصبر بعضهم فكانت  
الهزيمة .

ذلك أن النبی عليه السلام سار على رأس المسلمين - وكانوا  
سبعمائة يقاتلون ثلاثة آلاف مشرك - حتى بلغوا جبل أحد ، فاجتازوا  
مسالكه وجعلوه الى ظهورهم . وأخذ النبی صلى الله عليه وسلم يرتب  
الصفوف استعدادا للمعركة ، فوضع خمسين من الرماة على شعب في الجبل  
وقال لهم : احموا لنا ظهورنا فانا نخاف أن يجيئونا من ورائنا . والزموا  
مكانكوا لا تبرحوا منه . وان رأيتمونا نهزمهم حتى ندخل عسكرهم فلا  
تفارقوا مكانكم وان رأيتمونا نقتل فلا تعينونا ولا تدافعوا عنا . وانما  
عليكم أن ترشقوا خيلهم بالنبل « فان الخيل لا تقدم على النبل » .

ودارت رحى الحرب فاذا بالسبعمائة مسلم يكتسحون بقوة ايمانهم  
الثلاثة آلاف مشرك . اعملوا فيهم القتل ، وانزلوا بهم الرعب فتمزقت  
صفوفهم وبدأت جموعهم في الفرار وأوشكت نساؤهم أن يأخذن أسرى .

وهنا حدث الخطأ .. فقد تعجل المسلمون جمع الغنائم ، وكانت كثيرة وافرة فتسابق المقاتلون اليها يأخذون منهم ويعيون ، فانسبهم الدنيا - بعرضها الزائل هذا - أن يتتبعوا عدوهم في فراره ليتم لهم القضاء عليه .

ورأى الرماة - في مكانهم - اخوانهم المقاتلين وهم ينتهبون الغنيمة ، فاذا بهم يتطلعون الى مشاركتهم ، ونسوا في هذه اللحظات أمر نبيهم الذي أمرهم ألا يبرحوا مكانهم - تحت أى ظرف - حتى تنتهى المعركة . وقال بعضهم لبعض : لم تقيمون هاهنا في غير شيء وقد هزم الله عدوكم ، وهؤلاء اخوانكم ينتهبون عسكرهم ، فادخلوا فاغنموا مع الغانمين . فرد واحد من عقلائهم : ألم يقل لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبرحوا مكانكم وان رأيتمونا نقتل فلا تنصرونا ، ولكن طلاب الغنيمة قالوا : لم يرد رسول الله أنبقى بعد أن أذل الله المشركين ، فقام أميرهم عبد الله بن جبير يطلب منهم ألا يخالفوا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن أكثرهم عصوه ، وانطلقوا يجمعون الغنائم ، ولم يستجب لندائهم سوى مجموعة صغيرة منهم لا تصل الى عشرة اشخاص .

وهكذا ترك الرماة موقعهم الهام ، وخالفوا أمر رسول الله وقد أصدره اليهم بلهجة مشددة ألا يبرحوا مكانهم أبداً حتى وان رأيتمونا نهزمهم . حتى وان رأيتمونا نقتل ، واتهمكوا كما اتهمك زملاؤهم في جمع الغنائم وشغلوا جميعاً بأمر الدنيا وأنساهم الشيطان أمر الآخرة .. ورأى خالد بن الوليد ذلك كله - وكان على فرسان مكة لم يدخل الاسلام بعد - نادرك بكفافته الحربية النادرة أن الفرصة أصبحت سانحة ليأتى المسلمين من خلفهم وينقض على جموعهم وقد شغلت بالغنيمة عن الحرب، فأسرع الى مكان الرماة ليحيط منه القلة الباقية فيه ويصيح وراء جيوش المسلمين ، وأطلق صيحة مدوية أدركت معها قریش كل ما حدث فعادت بفلولها لينقضوا على المسلمين ضرباً وثقيلاً . وأسرع كل مسلم الى سيفه يقاتل به ، ولكن بعد فوات الآوان ، فقد تمزقت الصفوف وتبعثر القوى .. وحلت الهزيمة بالمسلمين بعد أن كانوا على مشارف نصر كبير .. أما الرسول مصلولات الله عليه فقد شج في وجهه ، وأصميت رباعيته واستقامت المسلمون في الدفاع عنه بعد أن ظن المشركون أنهم قد قتلوه صلى الله عليه وسلم .



وهكذا تسبب الرماة وهم يخالفون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في تحول النصر الى هزيمة . فلو أنهم ثبتوا في أماكنهم وأطاعوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لاستطاعوا أن يحموا ظهور اخوانهم حتى وهم يتشاورون عن القتال بجمع الغنائم .. خطأ فادح بلاشك وجرم عظيم .

ولكن الحق تبارك وتعالى بكرمه وفضله عفا عنهم وغفر لهم ، وأنزل في محكم آياته :

« ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استنزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حلیم » .  
وتوالت الآيات ( في سورة آل عمران ) حتى تصل الى الآية الكريمة :  
« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين »

« آل عمران - ١٥٩ »

أن العفو انما يكون عن جرم أو خطأ ..  
ولقد شاء للرحمن جل وعلا ان يعفو عن اخطا يوم أحد .. وطلب بعد ذلك من نبيه أن يعفو هو أيضا .  
وبعد العفو تأتي مرحلة متقدمة في الرضا ، نطلب منه أن يستغفر لهم .

وبعد ذلك تأتي مرحلة ثالثة أكثر تقدما في الرضا : أن يشاورهم في الامر .. والامر بالمشاورة هنا ذو بال ، لأنه جاء بعد خطاين :  
- الخطأ الاول : عندما أشاروا عليه - صلى الله عليه وسلم - بالخروج للماقة العدو خارج المدينة ، على خلاف ما كان يرى ، ثم اتضح بعد ذلك أن رأيهم كان أقل سدادا من رايه .  
- والخطأ الثاني : عندما غادر الرماة مواقعهم « وشغلوا هم وزملاؤهم المحاربون في جمع الغنائم والمركة لم تنته بعد ، وجنود الشرك لم يتم القضاء عليها نهائيا » .

خطأ واحد منهما كان يكفي ليجعل الانسان يبتعد عن مشاورة هؤلاء وتبادل الرأي معهم ، فما بالك وقد اجتمع الاثنان معا ، وكانت النتيجة هزيمة اليمة للمسلمين !! .

وعلى الرغم من ذلك كله جاء الأمر بالمشاورة ، مما يدل على فسرط اهتمام الاسلام بها لتكون أساسا من أهم أسس الحكم فيه .

ولقد قيل في ذلك ان الله سبحانه وتعالى قد أمر نبيه بأن يشاور أصحابه تطييبا لنفوسهم ورفعاً لأقذارهم . فقد كانت سادات العرب اذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم ، فأراد الله لنبيه أن يشاورهم ، فإن ذلك أعطف لهم عليه ، وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم . فاذا شاورهم عرفوا لكرامه لهم .

وقال الحسن البصري في ذلك : ان الله سبحانه وتعالى ما أمر نبيه بالمشاورة لحاجة منه الى رأيهم ، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل « ولتقتدى به أمته من بعده » .

وذكر الرازي في تفسيره أن هناك فوائد أخرى تحققها المشاورة ، ذلك لان علوم الحياة متعددة ومتشعبة ، وليس بعيدا أن يخطر ببال أحد من الناس من وجوه المصالح ما لا يخطر ببال الآخرين ، وما لا يخطر ببال الحاكم نفسه . وروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمرهم » .

٣٣٦ - ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستشير . وكان الخلفاء الراشدون يستشيرون . حتى فيما يملك الواحد منهم أن يستقل بالرأى فيه ، وفي المجالات التي يملك الخليفة فيها وحده سلطة اصدار القرار .

نعم . . . كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستشير ، وهو الانسان الكامل . أعظم الناس قدرا ، وأكملهم عقلا .

كان يستشير قبل نزول هذه الآية ، وبعد نزول هذه الآية . وكان يستشير في كل أمر لم ينزل فيه وحى . فاذا ما نزل الوحي فذلك أمر من الله ، ولا اجتهد للبشر إزاء أوامر الله .

وقد أراد صلى الله عليه وسلم أن يضع لفن الحكم أسسه الكبرى ، وأن يبين للملوك والحكام والأمراء أن الحاكم مهما سما به قدره يجب أن يعلم أنه في حاجة لمشاورة رجاله وأصحابه ، والا ضير عليه قط من العدول عن رأيه والنزول على رأى الآخرين ، ان وجد أنه أكثر صوابا وتوفيقا .

ولذلك فقد حمل الينا التاريخ أنه صلى الله عليه وسلم قد عدل عن

رأيه مرارا ، وأخذ برأى أصحابه عندما قدر أن هذا الرأى قد يكون أكثر تحقيقا للمصلحة وأكثر ملاءمة للظروف . لقد أراد أن يعلم البشرية جمعا - بهذا السلوك الانسانى الفذ - أن أعظم الناس قدرا لا يعييه أن يستشير الآخرين ، ولا يهبط بقدره أن هو عدل عن رأيه وأخذ برأيهم .

**وهن تلك مثلا ما حدث في غزوة بدر الكبرى** . فقد سار الرسول بأصحابه حتى إذا جاء أقرب ماء من وادى بدر فنزل به . فجاءه الحباب بن المنذر بن الجموح وقال له :

« يا رسول الله ، أرايت هذا المنزل ، أمزلا أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ » .

فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : بل هو الرأى والحرب والمكيدة . فقال الحباب بن المنذر : يا رسول الله ، فان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى أتى أدنى ماء من القوم فنزلوه ، ثم نفروا ما وراءه من القلب ( أى نفسد ما وراءه من الآبار بالقاء الاحجار والتراب فيها ) ثم بنى عليه حوضا فتملؤه ماء ، ثم ناقلا القوم فنشرب ولا يشربون . فقال الرسول : لقد أشرت بالرأى . ونهض ومن معه من الناس فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه ثم أمر الآبار فأفسدت بالقاء الحجارة والتراب فيها ، وبنى حوضا على البئر الذى نزل عليه فعلى ماء .

هكذا تجمع كتب السير .. وهكذا يجمع التاريخ على أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يجد غضاضة في أن يعدل عن رأيه ويأخذ برأى آخر يجفيه للنعم والفائدة .

ومثل آخر مر بنا في غزوة أحد رأينا فيه النبى صلى الله عليه وسلم يأخذ برأى الاغلبية وكان مخالفا لرأيه ورأى بعض من كبار أصحابه .

ومثل ثالث نجده في غزوة الاحزاب . فقد أخذ اليهود يؤلبون القبائل كلها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجاءت الاحزاب التى نجح اليهود في تجميعها لحرب النبى وعلى رأسها قريش ، ومعها بنو قزارة ، وأشجع ، ومرة ، ومسر ، وسليم ، وبنو سعد « وأسد ، جاعوا » أكثر من عشرة آلاف رجل ، وهو عدد هائل إذا قيس بعدد المقاتلين من المسلمين .

ولم يتردد رسول الله صلى الله عليه وسلم في استشارة أصحابه ،

فاشار عليه سلمان الفارسي بأن يحفر خندقا حول المدينة يحول بين الاحزاب وبين دخولها ، ويحصن بعد ذلك المدينة من الداخل . وكان سلمان الفارسي يعرف من أساليب الحرب والقتال ما لم تكن تعرفه العرب في ذلك الحين . فوافق النبي عليه السلام على رأيه ، وحفر الخندق في ستة أيام ، واشترك الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه في العمل فكان يساهم في الحفر ويرفع التراب . وعندما جاءت قريش واحزابها تبغى دخول المدينة كان الخندق مفاجأة لم تكن تتوقعها . وأمرنا غير مألوف لها . وكان - حقا - نصيحة موفقة قدمها سلمان الفارسي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومثل رابع نجده في هذه الغزوة أيضا . فقد كان هناك رأى يهدف الى تمزيق التحالف القائم بين الاحزاب بأن تتم مصالحة رؤساء غطفان على أخذ جزء من ثمار المدينة لقاء انسحابهم من المعركة ، ولكن سعد بن معاذ وسعد بن عباد اشاروا على النبي صلى الله عليه وسلم بالآلا يفعل ذلك . والامثلة - غير ذلك - كثيرة .

وكل هذه الامور مما يدخل في اختصاص الرسول صلى الله عليه وسلم وحده ، كترئيس للدولة ، وقائد اعلى لقواتها الحربية . فهي ليست مما يتطلب المبدأ الديمقراطي فيها رضا الجماعة .

ومع ذلك فقد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على أن يستشير فيها اصحابه ، وأن يأخذ برأيهم في كثير من الاحيان .

٣٣٧ - واذا كان هذا هو شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلقد أصبح شأن خلفائه أيضا ، يستشيرون حتى فيما يملكون فيه سلطة اصدار القرار .

لقد كان ابو بكر يستشير ، وكان عمر يستشير . . . ولعلنا نجد مذهبهما في هذا المجال واضحا فيما رواه أحد كبار التابعين - ميهون بن مهران - فقال :

« كان ابو بكر الصديق اذا ورد عليه حكم ، نظر في كتاب الله تعالى ، فان وجد فيه ما يقضى به قضي به ، وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان وجد ما يقضى به قضي به ، فان أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضي فيه بقضاء ؟ فربما قام اليه القوم فيقولون : قضي فيه بكذا

وكذا . فان لم يجد سنة سننها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم فان اجتمع رأيهم على شيء قضى به .

« وكان عمر يفعل ذلك ، فاذا أعياء أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ؟ فاذا كان لا بى بكر قضاء قضى به ، والا جمع علماء الناس واستشارهم ، فاذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به » .

ولم يكن أبو بكر وعمر - عليهما رضوان الله - يأخذان بالمشاورة في القضاء وحده ، بل كانا يستشيران في شئون الحكم أيضا .

ولقد بدأ الصديق يحكم - بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم - وكانت حكومته حقا مبنية على الشورى . ولقد كانت الردة أخطر ما واجهه في أوائل حكمه ، بل لعله أخطر ما واجهه في حكمه كله .

فعندما امتنعت القبائل القريبة من المدينة عن أداء الزكاة سارع الصديق بجمع صحابة رسول الله يستشيرهم ، وجلس يستمع اليهم في اناة . ورات كثرة الحاضرين الا يقاتلوا هؤلاء وان يستعينوا بهم على عدوهم ، فهناك من أرتد - من القبائل - عن الاسلام كله . وهناك من ناصر وأيد مدعى النبوة ، هؤلاء وحدهم يجب أن يواجه اليهم للقتال . وكان من هذا الراى عمر بن الخطاب نفسه ، على ما عرف عنه من شدة في دين الله ، وقال للصديق : كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله فمن قالها فقد عصم منى ماله ودمه الا بحقتها وحسابهم على الله » .

ولكن قلة من الحاضرين رأت غير ذلك ، وأشارت بقتالها نعى الزكاة شأنهم شأن المرتدين عن الاسلام تماما .

وبعد أن تمت المشاورة ، واستمع خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآراء كلها ، كان عليه أن يختار ، وكتاب الله يقول « فاذا عزم فتوكل على الله » . وقد اختار أن يأخذ برأى الاقلية ؛ ورد على اعتراض الفاروق قائلا له : والله لا تقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق « الا بحقتها » .

ولذا كان الصديق لم يأخذ هنا بالراى الذى رجحته الشورى فانه في أمر آخر أخذ به .

فلقد كلفت حروب الردة المسلمين عددا هائلا من الشهداء ، استشهدوا وهم يؤدون دورهم التاريخي للخالد في الدفاع عن دين الله ، وكانت غزوة اليمامة من أخطر الغزوات في حروب الردة ومن أبعدھا أشورا ، ويكفي أنها قد أدت الى القضاء على مسيلمة الكذاب - مسيلمة بن حبيب - أخطر مدعي النبوة في بلاد العرب . وكانت لذلك من أغلاھا ثمنا . ففى موقعة واحدة استشهد ألف ومائتان من المسلمين بينهم تسعة وثلاثون من حفاظ القرآن وكبار الصحابة . ولما حمل نبا ذلك الى المدينة لم يجزع عمر بن الخطاب لمقتل أخيه زيد - وقد كان يكن له أعق الحب - بقدر ما جزع على كثرة الذين قتلوا من حفاظ القرآن . فقد خشى على كتاب الله أن يضيع ، وصحور الحفاظ تمزقها السيوف غزوة بعد غزوة ، فذهب الى أبى بكر - فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ مقر الحكم ومكان الشورى - وقال له : ان للقتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة ، وانى أخشى أن يستحر القتل بالقراء فى المواطن كلها فيذهب قرآن كثير ، وانى أرى أن تأمر بجمع القرآن .

دهش الصديق حين سمع هذه المشورة ، وقال - من سورہ - للفاروق : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ !  
وتناقش الرجلان العظيمان فى هذه المشورة طويلا ، وجرى النقاش فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاشتراك فيه من كان حاضرا ، واقتنع أبو بكر الأمر برأى عمر وأخذ فى تنفيذه دون إبطاء ، فدعا اليه زيد بن ثابت .  
ولندع البخارى يروى لنا .. على لسان زيد بن ثابت - ماجرى ، فيقول :

أرسل الى أبو بكر - عند مقتل أهل اليمامة - وعنده عمر . وقال لى : ان عمر قد أتانى فقال ان القتل استحر يوم اليمامة بالناس وانى أخشى أن يستحر القتل بالقراء فى المواطن فيذهب كثير من القرآن الا أن تجمعه ، وانى لارى أن تجمع القرآن .

وقال أبو بكر بعد ذلك : فقلت لعمر : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : هو والله خير . فلم يزل يراجعنى حتى شرح الله لذلك صدرى وبرأيت الذى رأى عمر .

وقال زبيد : وعنده ( أى عند أبى بكر ) عمر جالس لا يتكلم • وقال  
لأبو بكر : انك رجل شاب عاقل ولا نتهمك ، كنت تكتب الوحي لرسول  
الله صلى الله عليه وسلم ، فتتبع القرآن فأجمعه ، فوالله لو كلفنى نقل  
جبل من الجبال ما كان أثقل على مما أمرنى به من جمع القرآن •  
وقلت لأبى بكر : كيف تفعلان شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ؟ ••

فقال أبو بكر : هو والله خير •

فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدرى للذى شرح له صدر أبى بكر  
وعمر • ففهمت فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والاكتاف والعسف  
( جريد النخل الذى لم ينبت عليه الخوص ) وصدور الرجال •• وكانت  
الصحف التى اجتمع فيها القرآن عند أبى بكر حتى توفاه الله ، ثم عند  
عمر حتى توفاه الله ، ثم عند حفصة بنت عمر •

وهكذا أخذ الصديق بمشورة عمر ، وأنفذهما على الفور ، على الرغم  
من أنها كانت - فى البداية - على خلاف رأيه •

٣٣٨ - وجاء الفاروق • بعد انتقال الصديق الى جوار ربه ،  
فكان فى حكمه من أكثر الناس إيمانا بأهمية الشورى وفائدتها كأساس  
لفن الحكم فى الاسلام • وكثيرا ما كان يقول :

« الراى الفرد كالخييط السحيل ( الذى يفتل على قوة واحدة ) والرايان  
كالخيطين الجبرمين ، والثلاثة مرار ( حبل ) لا يكاد ينقضى ( لا يكاد يحل ) ، •  
وكان يقول : « لا خير فى أمر أبرم من غير شورى » •

فكان يستشير حتى فيما يملك وحده اصدار القرار فيه • ولقد حدث  
قبل موقعة نهاوند أن جاءت اليه الاخبار أن جيوش الفرس قد تجمعت  
لتسحق قوات المسلمين وتصددها عن التوغل فى اقليم فارس ، وكان الامر من  
الخطورة الى الحد الذى جعل الفاروق يفكر فى الخروج بنفسه ليقود قوات  
المسلمين فى قتال الفرس • ولكنه لم يشأ أن يتخذ القرار بغير شورى ،  
فنادى مناديه فى الناس : للصلاة جامعة ، فلما تجمعوا فى مسجد رسول  
الله صلى الله عليه وسلم صعد المنبر وعرض الامر كله عليهم وصارحهم

بيانه قد هم بالخروج وأنه يطلب منهم الرأي والمشورة . وتكلموا ، كل يحاول أن يبدي ما يراه حسنا ، فرأى البعض أن يخرج الفاروق ليقود جيوش المسلمين بنفسه ، ورأى البعض الآخر أن يبقى أمير المؤمنين بالمدينة ويندب للقيادة شخصا آخر ، وكان من بين هؤلاء الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فقد قال للفاروق يومئذ :

« ان هذا الامر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا قلة ، وهو دين الله الذي أظهره ، وجنده الذي أعدده وأمدده حتى بلغ ما بلغ ، وطلع حيثما طلع ، ونجن على موعود من الله منجز وعده ، وناصر جنده ، ومكان القيم من الامر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمه ، فاذا انقطع النظام تفرق الخرز ثم لم يجمع بهذا غيره أبدا . والعرب اليوم وإن كانوا قليلا هم كثيرون بالاسلام ، عزيزون بالاجتماع ، فكن قطبا . واستدر الرعي بالعرب ، وأصلهم دونك الحرب » فانك ان شخصت من هذه الارض انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها ، حتى يكون ما تدع وراك من العورات أهم اليك مما بين يديك . ان الاعاجم أن ينظروا اليك غدا يقولوا هذا أصل العرب فاذا قطموه استرحتم ، فيكون ذلك أشد لكبهم عليك وطعمهم فيك . . . . . »

وقد كان هذا الرأي صائبا وموفقا ، فوافقت عليه كثرة الحاضرين ، واقتنع به الفاروق وعمل به ، وأعلن في الناس أنه قد عدل عما كان يفكر فيه ، وأرسل النعمان بن مقرن ليقود جيوش المسلمين بدلا منه .

٣٣٩ - ولقد كان اختياره لهذا القائد بعد شوري . .

وكثيرا ما كان اختياره لولاة المسلمين وقوادهم - أيضا - بعد شوري . .

فبعد أن اتخذ عمر قراره السابق قال للناس

« أشيروا على برجل أوله أمر هذه الحرب وليكن عراقيا ، .

قالوا : أنت أفضل رأيا ، وأحسن مقدرة ، وأبصر بجنتك ، وقد وفيد عليك أهل العراق وجنده فرأيتهم وخبرتهم .

قال : أما والله لأولين أمرهم رجلا يكون أول الاسنة اذا لقيها غدا ، النعمان بن مقرن ( الاسنة جمع سنان ، والسنان نصل الرمح ) .



فقال الناس : هو لها ..

وكان اختيار سعد بن أبي وقاص - بطل القاسية - نفسه  
بناء على شورى من المسلمين . فقد كان الاسلام يومئذ في حاجة شديدة  
الى مقاتلين ، حتى ان عمر كتب الى عماله وولاته في القبائل كلها يقول  
لهم : لا تدعوا أحدا له سلاح أو فرس أو نجدة أو رأي الا انتخبتموه ثم  
وجهتموه الى . والعجل العجل .

فلما تجمع لديه بضعة الاف من الجنود كان السؤال الذى يطرح نفسه  
دائما - في تلك الظروف - من الذى يخرج لقيادة الجيش ، أمير المؤمنين  
بنفسه أم قائد كف يختاره أمير المؤمنين ؟ ..

ومرة بعد أخرى يلجأ الفاروق الى الشورى ، وينادى مناديه في الناس :  
الصلاة جامعة . ويتوافد المسلمون الى مسجد رسول الله ، فاذا بعامه  
الناس يملكها الحماس فتقول لأمير المؤمنين : سر وسر بنا معك ..

ولكن الفاروق - الذى شهد له المعلم الاعظم بالعبرية وصدق الالهام -  
يأبى هذا الرأي . فما كانت امور الدولة تساس بالحماس وحده أبدا .  
فيدعو اليه الخاصة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقد  
كان الحكم العمرى يعرف نوعين من الشورى : شورى العامة ، وشورى  
الخاصة . شورى العامة حيث يعرض الامر على المسلمين كافة ، كل من كان  
منهم في المدينة وسمع النداء : « الصلاة جامعة » . أما شورى الخاصة فيعرض  
الامر فيها على أصحاب رسول الله وهم يومئذ أكثر الناس علما وادراكا  
وفهما .

وقد أشار هؤلاء على الفاروق بان يبقى بالمدينة ، ويبعث رجلا من  
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقود هذا الجيش ، فان كان  
الذى يشتهى من الفتح فذلك ما يريد ويريدون ، والا نحب جندا آخر يغيظ  
به العدو حتى يجيء نصر الله ، وقال الصحابي الجليل عبد الرحمن بن  
عوف :

« أقم وابعث جندا .. فانه ان يهزم جيشك ليس كهزيمتك . وانك  
ان تقتل أو تهزم خشيت الا يكبر المسلمون ، ألا يشهدوا ان لا اله الا الله  
أبدا .. »

وهكذا اجتمع لعمر شورى العامة ، وشورى الخاصة ، وكل واحدة تخالف الاخرى . ولكن الثامية كانت أكثر اقناعا من الاولى فآخذ بها عمر . وجمع الناس وقال لهم :

« يحق على المسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بينهم » . وإنى انمسا كنت كرجل منكم حتى صدى ذو الرأى منكم عن الخروج ، فقد رأيت أن أقيم وأن أبعث رجلا ، .

### ولكن من هو هذا الرجل ؟

طرح الفاروق هذا السؤال على خاصته ، فآخذوا يفكرون ، وإذا بكتاب يأتى اليه من سعد بن أبى وقاص ( وكان واليه على بعض صدقات نجد ) يخبره فيه بأنه استجاب لندائه وتخير له ألف فارس ذوى رأى ونجدة . وأوحى ذلك الكتاب - وما فيه - اليهم بالاجابة ، فقالوا لامير المؤمنين على الفور .

لقد وجدت للرجل .

فقال لهم : من ؟

قالوا : الأسد فى برائته ، سعد بن مالك ..

فقال : هو لها وبعث اليه ، وأمره على الجيش الذهاب الى قتال الفرس فى العراق .

ولقد كان اختيارا موقفا ، فلم يكن سعد بن مالك هذا سوى سعد بن أبى وقاص بطل القادسية وصاحب المجد العريض فى قتال الفرس . ولقد امتلا تاريخ عمر بالكثير من هذه الوقائع التى تشير كلها الى غرط اهتمامه بالشورى وإيمانه بفائدتها .

فلقد أراد يوما أن يختار واليا من ولاته ، فقال لأصحابه :

« دلونى على رجل استعمله على أمر أمنى » .

فقالوا له : فلان .. وسموا له رجلا ..

فقال : لا حاجة لنا فيه ..

قالوا : فمن تريد ؟ ..

قال : أريد رجلا اذا كان فى قوم وليس أميرهم كان كانه أميرهم ، وإذا كان

أميرهم كان كانه رجل منهم .

قالوا : ما نعرف هذه الصفة الا في الربيع بن زياد الحارثي .

قال : صحقتم .. وولاه .

والحقيقة التي لا شك فيها أن تاريخ السياسة وتاريخ الحكم كله لا يعرف رجلا اجتمعت عنده عبقرية الحكم والادارة كهذا الرجل الذي نتحدث عنه : عمر بن الخطاب . وان وقفة بسيطة نتأمل معها هذا الحوار الوجيز لتكشف لك عن مدى التفوق الانساني الفذ عندما يملأ آفاق النفس البشرية بالهدى والنور .

٣٤٠ - ولقد كان عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - يستشير ليصل الى الراى الصائب . فلم يكن يهدف من وراء شوره الى ان ينال اعجابا على غير اساس ، او ثناء بغير حق ، بل كان يهيمه دائما ان يصل الى اصوب الآراء حتى وان قل من حوله البريق . ولقد كان هذا شأنه وهو يواجه الطاعون في الشام .

ففى سنة ثمانى عشرة من الهجرة كان عام الرمادة ، وفى هذه السنة ايضا كان طاعون عمواس .

وقد كانت عمواس هذه بلدة فى فلسطين بدأ منها الطاعون ثم انتقلت عدواه الى الشام « فانتشر الوباء هناك فى سرعة كبيرة وأخذ يفتك بالمسلمين فتكا شديدا .

وفى هذه الاثناء قدم عمر بن الخطاب الى الشام ، ينظم أموره ويرتب شئون الحكم فيه بعد أن تم للمسلمين فتحه . فهل يتركه قواده وأمراء جنده يمضى فى طريقه حتى يستقر فى أعماق الوباء وهو رئيس الدولة والقائد الأعلى الذى مازالت جيوش المسلمين فى أشد الحاجة لقيادته وعبقريته .

وما أن وصل الفاروق الى سرغ - وهى قرية بواى تبوك قريبة من الشام - حتى وجد أمامه أمراء الأجناد الذين أسرعوا الى لقائه وفيهم أبو عبيدة عامر بن الجراح - الذى سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم - أمين الأمة - وزيد بن أبى سفيان وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص ، وأخبروه بنياً الطاعون وشعته .

وكان على الفاروق أن يصدر قراره : «ما أن يمضى فى طريقه فيدخل للشام ومن معه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين جاؤوا

معه من المدينة ، واما أن يعمل عن ذلك ويعود الى المدينة على الفور • ولم يشأ أن يصدر قراره دون مشاورة ، فقال لعبد الله بن عباس : أدع لى المهاجرين الأولين - الذين صلوا الى القبلتين - فدعاهم فاستشارهم فى دخول الشام أو الرجوع الى المدينة فاختلفوا •• فقال بعضهم : « قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه » ، وقال البعض الآخر : معك بقية الناس واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم - الذين قدموا معك من المدينة - ولا نرى أن تقدمهم على هذا اللبأ •

وبعد أن سمع الفاروق رأيهم قال لابن عباس - رضى الله عنه - « أدع الى الانصار » فدعاهم ابن عباس فجاءوا الى عمر واستشارهم ، فسلخوا سبيل المهاجرين واختلفوا فى الراى كاختلافهم •

وبعد ذلك قال عمر لعبد الله بن عباس : ادع لى كل من كان هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتق - الذين هاجروا الى المدينة عام الفتق فقط - فدعاهم ، وسألهم عمر ، فلم يختلف منهم عليه رجلان وقالوا : نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا اللبأ •

وبعد ذلك فقط ، وصل الفاروق الى قراره : أن يعود بالناس الى المدينة فنأدى : « أنى مصبح على ظهر ( أى مسافر فى الصباح راكباً ظهر الراحلة ) فأصبخوا عليه » •

ويبدو أن قرار الفاروق بالعودة الى المدينة لم يعجب أبا عبيدة عامر ابن الجراح ، فقال له : أفرارا من قدر الله يا عمر ؟ ••

والسرع الفاروق يجيب :

لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ؟ نعم ، نفر من قدر الله الى قدر الله • أرايت لو كان لك ابل هبطت واديا له عوتان ( أى شاطئان وحافتان ) احدهما خصبة والأخرى جربة ، اليس ان رعيت للخصبة رعيتها بقدر الله ، وان رعيت الجربة رعيتها بقدر الله !

ولم يكن عبد الرحمن بن عوف حاضرا هذه المشاورة التى أجراها الفاروق ، فلما حضر وعلم بما قيل فيها ، قال لهم : ان عندى فى هذا - الذى اختلفتم فيه - علما ، فقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

« اذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تقدموا عليه ، واذا وقع بأرض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه » .

وهكذا وجد الجميع أن اجتهاد عمر ، واجتهاد معظم الصحابة ، قد جاء متفقا مع حديث معلم الانسانية الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم .  
وهكذا عاد عمر الى الديانة ، ومعه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين خرجوا معه .. وكان قراره الذي أصدره - بعد أن لجأ الى المشاورة - أكثر ما يكون اتفقا مع حديث معلم الانسانية الأعظم صلى الله عليه وسلم ، وأكثر ما يكون اتساقا مع الفهم العميق لقدر الله .

٣٤١ - هذا هو الفروق ..

فاذا جئنا الى الإمام علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - وجدناه - أيضا من أكثر الناس إيمانا بأهمية الشورى ..  
فلنستمع اليه وهو يقول :

« لا غنى كالعقل ، ولا فقر كالجهل ، ولا ميراث كالأدب ، ولا ظهير كالمشاورة » . « من استبد بآرائه هلك ، ومن شاور الرجال شاورها في عقولها » .

« الاستشارة عين الهداية ، وقد خاطر من استغنى بآرائه » .  
« عجب المرء بنفسه أحد حساد عقله » .  
« في المشورة سبع خصال حميدة : استنباط الصواب ، واكتساب الرأي ، والتحصن من الخطأ ، والتحرز من الملامة ، والنجاة من الندامة » ،  
« وآلفه القلوب ، واتباع الأثر » .

٤٣٢ - وبعد ذلك كله يأتي السؤال :

ما هي الأمور التي ينبغي على الحاكم أن يستشير فيها : الأمور الدنيوية وحدها ، أم الدينية والدنيوية معا ؟ ..

لقد قال الحق تبارك وتعالى مخاطبا نبيه صلى الله عليه وسلم :  
« فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » ، فإذا عزم فتوكل على الله أن الله يحب المتوكلين ، « وتسأل العلماء وهم يفسرون هذه الآية الكريمة : هل جاء الأمر بالمشاورة عاما ؟ وهل كان للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أن يستشير في كل الشؤون الدينية والدنيوية ؟  
اختلفت الاجابات ، وكان طبيعيا أن تختلف .

فمن العلماء من ذهب الى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أجزى له أن يستشير في شئون الحرب وحدها • ولستندوا في ذلك الى أسباب نزول هذه الآية ، وكيف أنها نزلت بعد غزوة أحد ، وكيف جاءت هذه الآية - في سورة آل عمران - بعد سبع آيات بين فيها الحق تبارك وتعالى ما حدث من الرماة في تلك الغزوة وكيف خالفوا أمر نبيهم • وكانت أولى هذه الآيات الآية ١٥٢ - من سورة آل عمران - التي يقول فيها سبحانه :

« ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسبونهم باذنه ( تقتلونهم ) وتستأصلونهم ( حتى اذا قتلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون ، منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ، ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ، ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين » •

وأضاف بعضهم الى ذلك أن الالف واللام في « الامر » ليس للاستغراق لأنه - بالاجماع - لا يجوز للنبي عليه الصلاة والسلام ان يستشير فيما نزل به وحى • فيجب إذن أن تفسر كلمة « الامر » طبقا للسياق العام للآيات ، وهذا يدل بوضوح على أن المقصود بها هو المشاورة في الحرب وحدها •

وذهب فريق آخر من العلماء - منهم الامام فخر الدين الرازى و تفسيره الكبير - واستأذنا الامام عبد الوهاب خلاف في بحوثه السابقة - الى أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد أجزى له في الآية السابقة أن يستشير في الامور كلها الدينية والدنيوية على السواء • فلفظ « الامر » جاء في الآية للكرامة عاما • وقد خص منه ما نزل فيه وحى فبقى حجة في الباقي •

ولا شك أن هذا الرأي هو الأصوب •

فلقد أمر الحق تبارك وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بأن « يشاورهم في أمور » ، ولفظ الامر جاء عاما ، ولا يصح أن نقيده بأسباب النزول • ذلك لأن القاعدة الأصولية في التفسير تقول : ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب • فالنص الشرعى الذى يرد بصيغة عامة يجب العمل بعمومه الذى تحل عليه عليه صيغته ولا اعتبار لخصوص السبب الذى نزل النص بناء عليه ، سواء أكان هذا السبب سؤالا معينا أم واقعة حدثت •

ومن ناحية أخرى فإنه لا يصح أن نقحم في المناقشة ما استقر عليه  
لجماع المسلمين من أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز له أن يستشير  
فيما نزل به وحى ، ذلك لأن المشاورة تقتضون عند الحاجة إليها ، أى عند  
غموض الحكم الشرعى ، فإذا كان الموضوع قد حسمه الرحمن عز وجل بنص  
صريح فلا حاجة الى الاجتهاد ولا حاجة الى المشاورة أصلاً .

وبالإضافة الى ذلك كله فإن السوابق الدستورية والسياسية في  
عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تقطع بأنه قد استشار في أمور الدين  
والدنيا . فلقد شاور الصحابة يوم بدر في الاسرى وكان ذلك كما يقول -  
الامام فخر الدين الرازى - من أمور الدين ، واستشاز للصحابة في امر  
عائشة - ( رضى الله عنها - في قصة الافك قبل أن ينزل الرحمن عز وجل  
براعتها من فوق سبع سماوات ، وكان ذلك من أمور الدنيا ) .

وهكذا نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستشير في الأمور  
الدينية والدنيوية . ولقد كان عليه السلام أكثر الناس عقلاً ونكاه ، وكان  
جبريل - وحى الله الطاهر سفير السماء الى الأرض - يمهده بأرشادات  
ربه ، فما كان في حاجة الى رأى أحد . ولقد أصاب الحسن البصرى عندما  
قال : ما أمر الله نبيه بالمشاورة لحاجة منه الى رأيهم ، وإنما أراد أن  
يعلمهم ما في المشاورة من الفضل ، ولتقتدى به أمته ، .

**٣٤٣ - فالحاكم في زماننا يجب أن يستشير في كل ما يدخل في  
اختصاصه من الأمور : الدينية والدنيوية على السواء .**

فالآية السابقة التى جعلت من الشورى مبدأ من مبادئ فن الحكم في  
الاسلام جاءت بصورة عامة ، فلم تخص بالمشاورة أمراً دون أمر .

فكل ما يدخل في اختصاص الحاكم يجب أن يستشير فيه ، لا فارق في  
ذلك بين الأمور الدينية والدنيوية « اللهم الا بالنسبة لاهل الشورى في هذه  
وتلك .

فأهل الشورى في الأمور الدينية هم « المجتهدون وأهل الفتيا » ،  
لأنهم رجال الشريعة الاسلامية . أما في الأمور الدنيوية فإنهم يختلفون من  
مجال الى آخر بحسب التخصص العلمى الذى تدور المشاورة في مجاله ،  
فقد يكونون من الاطباء ، أو من رجال القانون ، أو من المهندسين ، الى  
آخر هذه التخصصات المتعددة .

#### ٣٤٤ - ولكن : هل يجب على الحاكم أن يستشير ؟ ..

أو بعبارة أخرى : هل تعد الشورى - في هذا المجال - أمراً واجباً أم أنها أمر اختياري ، للحاكم أن يأخذ به أو لا يأخذ ؟ ..

ان الأمور المطلوب فعلها - في الشريعة الاسلامية - قسمان :

• فمنها ما يعد « واجباً »

ومنها ما يعد « مندوباً » ..

والفارق بينهما أن « الواجب » يستحق تاركه العقوبة ، لان الشارع قد طلب من الانسان فعله بشكل حتمي .

وأما « المندوب » ، فان الشارع قد طلب من الانسان فعله بشكل غير حتمي ، ولذلك فان تاركه لا يستحق العقوبة ، وقد يستحق العتاب .

« فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » .

« وشاورهم في الأمر » .. ان صيغة الطلب هنا قد دلت على تحميم فعله ، ولم تات في الآية الكريمة - أو فيما بعدها من آيات - قرينة تدل على عدم التحتيم ، فتجعل الامر محمولا على النحب .

فالمشاورة هنا أمر واجب ، لأن صيغة طلبها قد دلت على أنها أمر حتمي ولازم .

هذا ما يذهب اليه كثير من المفسرين ، وفي مقدمتهم الامام فخر الدين الرازي . وعندما عرض القرطبي لتفسير هذه الآية أورد قول ابن عطية : « ان الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الاحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم فعزله واجب » ، ثم عقب هو على ذلك بقوله : « هذا ما لا خلاف فيه » .

فالحاكم في زماننا يجب عليه أن يستشير في الاختصاصات التي يملك هو فيها - بمقتضى القانون - سلطة التقرير .

ان فن الحكم في الاسلام كما بين الحق تبارك وتعالى اصوله وقواعده يلزم الحاكم ويوجب عليه أن يستشير حتى فيما يملك فيه سلطة اصدار القرار وحده . فالقرار وان كان قراره وحده ، الا أن الناس كافة سوف يتأثرون به ، وهم أصحاب مصلحة كبرى في أن يحالفه الصواب ، فاذا لجأ الحاكم قبل اصداره الى المشاورة فربما وجد لدى الناس ما ينتفع به ،



وما ينير له سبيل الرشاد • ومن هنا أصبحت الشورى - لفائدتها الكبرى - واجبا حتميا ، يجب على الحاكم ألا يقصر فيه حتى في الجالات التي يملك الحاكم فيها وحده سلطة اصدار القرار •

ومرة أخرى ، رحم الله الحسن البصرى عندما قال : ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه الى رأيهم ، وانما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل ولتقتدى به أمته من بعده •

فقد علم سبحانه وتعالى ما في المشاورة من الفضل فجعل الالتجاء اليها واجبا حتميا ينبغى على الحاكم ألا يتجاهله أو يضيق به •  
٣٤٥ - والحاكم عندما يستشير هنا ، فانه يستشير في أمور هي من اختصاصه وحده ، له فيها السلطة الكاملة ، وعليه فيها المسئولية الكاملة •

ويأبى المنطق السليم لفن الحكم وفن الادارة أن يجرد الحاكم من كل ارادة ذاتية في قرار يحمل بالنسبة له المسئولية الكاملة •

فالحاكم انما يستشير ليستشير ، وأما القرار بعد ذلك فهو قراره وحده ، عليه أن يقارن بين الآراء ، وأن يرجح بينها ، ويأخذ في النهاية باكثرها صوابا في نظره •

ولقد بين كتاب الله الكريم كل ذلك في عبارة بليغة موجزة •  
« وشاورهم في الأمر ، فاذا عزمتم فتوكل على الله ، ان الله يحب المتوكلين » •

ولقد بين الامام القرطبي - في تفسيره - كيف يكون العزم فقال : ان العزم هو الأمر المروى المنقح ، وليس ركوب الرأي - دون روية - عزا •

٣٤٦ - ويتجلى أمامنا الآن فارق أساسي بين الشورى كأساس من أسس الحكم يتمثل فيما نسميه اليوم بالبداء الديمقراطية ، والشورى كبداء من مبادئ فن الحكم يتمثل في تكليف الحاكم بأن يستشير - ليستشير حتى فيما يملكه من قرارات • فالشورى في الحالة الأولى تقيد الحاكم بفتيجتها تقييدا كاملا وتجعله خاضعا لارادة الشعب ملتزما برأيه ، وهي في الحالة الثانية تنير الطريق أمام الحاكم وتبقى له سلطة اصدار القرار ، فهو الذي يوازن ويروجح بين شتى الآراء التي بسطت أمامه ويختار أكثرها تحقيقا للمصلحة العامة في اعتقاده ، فهو اذ يعمل في مجال جعل له فيه للقانون سلطة التقرير وحده يجب أن يترك له قدرا من الحرية في التقدير يوازي مسئوليته عن اصدار هذا القرار •

ان هذه النقطة بالذات قد فانت على الغالبية العظمى ممن كتبوا - مشكورين - في هذا الموضوع ، ان لم يكن قد فانت عليهم جميعا . فقد ادمجوا الآيتين معا - آية سورة الشورى وآية آل عمران - وجعلوا لهما مدلول واحد ، وانتهوا الى ان الشورى في الاسلام - كل الشورى - ينتهى لهما بحكم واحد : « فاذا عزمت فتوكل على الله » ، فهي في جميع الاحيان ذات قيمة استشارية بحتة ، ولا تتمتع ابدا باى قيمة ملزمة .

ولقد ظللوا الاسلام - بذلك ظلما كبيرا .. فلقد صوروه وكأنه لايعرف ابدا الديمقراطية الذى يجعل ارادة الشعب اعلى قدرا من ارادة الحاكم : تلزمه وتقود خطاه .. ومن هنا فقد تصور الكثيرون ان الاسلام اقل احتراماً لارادة المجموع من الفقه الدستورى الحديث الذى لرسى دعائم الديمقراطية ، فجعل الشعب صاحب السيادة مصدر السلطات .

والاسلام برىء من ذلك تماما .

فلقد كان في فن الحكم ونظام الحكم أكثر تقمعا من كل ما عرفته البشرية من مذاهب وآراء : فلقد أقام البدا الديمقراطية وجعل الشورى - بالاضافة الى ذلك - مبدأ من مبادئ فن الحكم ، وهو في ذلك غير مسبوق على الاطلاق .

٣٤٧ - ورب سائل - بعد ذلك - يسأل : كيف نحدد مجالات الحكم التى تكون الشورى فيها ملزمة بالحكم ، ومجالات الحكم التى يملك فيها سلطة اصدار القرار وحده ؟ ..

ان الرد على هذا السؤال بسيط وسهل : ان ذلك التحديد لا يكون الا بطريق واحد فحسب ، ولا طريق سواه : انه طريق الشورى ذاته !! ..

فالشعب يتشاور مع احزابه وهيئاته وجماعاته في ذلك ، وتوضع نتيجة الشورى في وثيقة خاصة تسمىها اليوم بالدستور . وهذا الدستور - الذى يصدر بناء على الشورى - هو الذى يضع نظام الحكم في الدولة .

فالاسلام لا يعرف سوى الشورى أساسا من أسس الحكم ، ولا يمكن ان يكون هناك سواها وسيلة لوضع نظام الحكم كله . بكل ما فيه من سلطات واختصاصات .

## الباب الثاني

سيادة القانون في الاسلام

الاسلام صالح لكل زمان ومكان

٣٤٨ - ليس الاسلام ديناً فحسب ، انه دين ودولة .

لم يكف بأن نظم العبادات وحدد العلاقة بين الفرد وخالقه ، بل نظم المعاملات أيضاً فحدد علاقة الفرد بالفرد في شتى مجالات الحياة ، فكان طبيعياً أن يحدد علاقة الفرد بالحاكم ، وينير الطريق أمام الحاكم نفسه ليبين له كيف يحكم .

فالاسلام لم يكن على الإطلاق مجرد « دعوة دينية » يعمل في مجال العقيدة الدينية وحدها ، بل اهتم بأمري الدنيا والآخرة ، وجاء لينظم حياة البشر - محكومين وحكاما - من هنا الى يوم القيامة .

ومن هنا كان الاسلام ديناً ودولة .

فاذا وصلنا الى « الدولة الاسلامية » رأينا تساؤلاً هاماً يثور :

ما مكان القانون في هذه الدولة وما موقف الحاكم بالذات ازاء القانون ؟ لقد رأينا موقف الماركسية ، وأن لنا ان نعريف موقف الاسلام .

ان القانون هنا هو قواعد الشريعة الاسلامية ذاتها . او قواعد قانونية أصدرتها الهيئات التشريعية متفقة مع احكام الشريعة الاسلامية ومقاصدها فهل يستطيع الحاكم أو الرئيس أو الأمير أن ينحى ذلك كله ويتصرف كما يريد ؟ هل يستطيع أن يقول للناس : لن القانون معوق ، وانه قد أعطى للقانون اجازة ( أو عطف ) ، ولسوف يتصرف بعد ذلك كما يشاء ؟ ..

هل يستطيع أن يقول - بمنطق النظرية الماركسية - ان القانون وسيلة في يد دكتاتورية البروليتاريا « مجرد وسيلة في يد سلطة الحكم ، ان شاعت استعانت به وان شاعت طوحت به جانبا وتصرفت كما يحلو لها ؟ ..

ان هذا ذلك أمر يرفضه الاسلام تماما ..

فالإسلام لا يقبل نظام الدولة الاستبدادية ، أو نظام الدولة البوليسية .

ففى كلا النظامين نرى سلطة الحكم لا تنقيد - إزاء الأفراد - بالقانون ،  
تتصرف معهم كما تريد وتصدر بالنسبة لهم من القرارات ما تشاء دون  
مراعاة للقواعد القانونية القائمة . فكان إرادة الحاكم - أو الرئيس أو  
الأمير - هى القانون .

أما الدولة الإسلامية فهى « دولة قانونية » .

و « الدولة القانونية » أو « دولة سيادة القانون » يميزها أن سلطة  
الحكم فيها يجب أن تحترم جميع النصوص القانونية القائمة وهى تصدر  
أى قرار من قراراتها إزاء الأفراد ، فلا تخالف قانونا ، ولا تهدر قاعدة  
قررت ضمانا لحقوق الفرد أو حريته . أنها تقوم على احترام مبدأ سيادة  
القانون .

ومبدأ سيادة القانون يمثل ضمانا كبرى تكفل حرية الأفراد  
وحقوقهم . فالفرد وهو يتصرف يعرف مقدما حقوقه وواجبه ، فيعرف ماله  
وما عليه ، ويستطيع أن يحتمى بالقانون من اعتداء السلطة على حقوقه ،  
أو إهدرها لحريته .

٣٤٩ - ماذا يعنى مبدأ سيادة القانون فى فقه القانون العام فى  
الوقت الحاضر ؟ ..

لقد قلنا ان لهذا المبدأ شقين ، أو جانبين : جانب موضوعى ، وجانب شكلى ..  
وهو فى جانبه الموضوعى يعنى أن كل قرار تصدره سلطات الدولة فى  
أى شأن من شئون أفراد الشعب يجب أن يكون متفقا مع القواعد القانونية  
القائمة ، يتساوى فى ذلك أن تكون هذه السلطة هى الحكومة - السلطة  
التنفيذية - أو السلطة القضائية أو مجلس الشعب .

فأما السلطة التنفيذية فلأنها أول من يقع عليه عبء التنفيذ اليومى  
للقانون . فوزارات الدولة ومصالحها هى أول من يتوجه إليه الأفراد كل  
صباح لقضاء حاجتهم والتمتع بما يقرره القانون لهم من حقوق أو رخص  
فى شتى مجالات الحياة .

وأما القضاء فلأنه مكلف - بحكم طبيعته وظيفته - بتطبيق القانون

تطبيقا كاملا وسليما في كل ما يعرض عليه من منازعات بين الفرد والفرد .  
أو بين الفرد والحكومة .

وأما السلطة التشريعية - المثلة في مجلس الشعب - فقد يبدو غريبا أن نقول أنها يجب أن تحترم القواعد القانونية القائمة وهي التي تختص أصلا بالغاء القانون أو تعديله كما تريد . ولكنها الحقيقة : فإن مجلس الشعب إذا تصدى لموضوع فردى وليكن محاسبة وزير أو محاسبة عضو من أعضائه فإنه في تقديره للمسئولية ومعرفة ما إذا كان هذا أو ذلك قد أخطأ يجب أن يقيم وزنا كاملا للقواعد القانونية القائمة ، فهذه القواعد هي التي حكمت سلوك العضو ، وهي التي حددت مسلك الوزير ، وهي التي يجب أن يضعها المجلس أولا وأخيرا في اعتباره . أنه يجب أن يحترمها احترامها كاملا حتى تلغى أو تعدل بالطريق الدستوري .

ولكن ما هو أساس هذا الالتزام ؟ .. أن التزام سلطات الدولة كلها باحترام القواعد القانونية القائمة يبنى هنا على أساس منطقي وضرورة عملية . فاما الأساس المنطقي فيأتي من أن للقواعد القانونية - هي بطبيعتها - ملزمة ، وهذا يعني أنها يجب أن تكون واجبة النفاذ ، والقول بإمكان مخالفتها في العمل هو قضاء على كل قيمة ملزمة لها . وأما الضرورة العملية فتأتي من أن القواعد القانونية - بطبيعتها - عامة ومجردة ، عامة تسرى على الجميع بغير استثناء ، ومجردة لا تعنى شخصا معينا بذاته ، وتطبيقها يحقق الظمانينة للجميع ويوفر العدالة والمساواة ، فيعرف كل فرد حقوق وواجباته مقدما فيجتمى بها من أي ظلم أو عسف .

ورب قائل يقول : إن القانون قد يكون منذ البداية سيئا أو مجحفا أو ينطوى على اعتداء - ليس له مبرر - على حريات الأفراد ، فماذا يجدي مبدأ سيادة القانون حينئذ ؟ ..

ومثل هذا القول وجيه بغير شك ، فإن مبدأ سيادة القانون لا يجدي هنا في حماية الفرد ، وتصبح القضية هنا قضية « التشريع العادل » قبل أن تكون قضية « نفاذ التشريع واحترامه » .

وهذه القضية وإن كان من الممكن أن تنشأ في ظل التشريع الوضعي وغياب الشريعة الإسلامية فإنها لا يمكن أن تنشأ على الإطلاق في « الدولة الإسلامية » ، فكل القوانين في هذه الدولة يجب أن تكون متفقة مع القرآن

والسنة والمصادر التشريعية الاخرى التى سنراها فيما بعد ، ولا مكان فيها لظلم أو إجحاف أو ازهاق لحريات الأفراد .

هذا عن الجانب الموضوعى لمبدأ سيادة القانون .

وأما الجانب الشكلى لهذا المبدأ فهو يتصل بوضع القواعد القانونية فيما بينها . فالقاعدة القانونية قد تكون قاعدة دستورية جاءت فى الدستور وهو القانون الأعلى فى البلاد ، وقد تكون قاعدة تشريعية جاءت فى أحد القوانين العادية وهى تلى الدستور فى القوة ، وقد تكون قاعدة لائحية جاءت فى إحدى اللوائح التى تختص السلطة التنفيذية بإصدارها .

ومبدأ سيادة القانون يتطلب هنا أن يحترم كل نص قانونى النصوص القانونية الأقوى منه . فالنصوص تدرج فى القوة ، ومن هنا فإن اللائحة يجب أن تحترم القانون والدستور ، والقانون يجب أن يحترم الدستور والدستور نفسه يجب أن يكون متفقاً مع القرآن والسنة ومبادئ الشريعة الإسلامية . وهذا ما يسمى بقاعدة تدرج النصوص .

فالقواعد القانونية تدرج فى القوة لأن الهيئات التى تصدرها تدرج فى قوتها فى العملية التشريعية .

فالحكومة - وهى ليست ذات اختصاص أصيل فى التشريع - يجب أن تحترم فيما تصدره من لوائح - القوانين التى يصدرها البرلمان صاحب الاختصاص فى التشريع . والبرلمان وإن كان يملك سلطة التشريع فإن الشعب أقوى منه « وقد أصدر الشعب نفسه النصوص الدستورية ، فيجب على البرلمان أن يحترمها فيما يصدره من قوانين . والشعب نفسه وهو يصدر الدستور يجب أن يراعى فى أحكامه وقواعده أن تكون متفقة مع مبادئ الشريعة الغراء التى أنزلها الرحمن من فوق سبع سموات .

٣٥٠ - الدولة الإسلامية تعرف مبدأ سيادة القانون فى شقيه :

أن كل القواعد القانونية فى الإسلام يجب أن تحترم ، سواء أكانت تلك القواعد قد جاءت من القرآن والسنة أم من المصادر التشريعية الاخرى المستندة أصلاً على القرآن والسنة . فليس هناك - فى الشريعة الإسلامية والدولة الإسلامية - قاعدة قانونية تؤسس لتهمل ، أو يعلن الحاكم أنها تعوقه عن العمل وسوف يعطيها « عطلاً » أو « إجازة » .  
فالدولة الإسلامية تعرف مبدأ سيادة القانون فى شقيه .

### ٣٥١ - الحلال والحرام في الاسلام :

فأنت في الاسلام اذا أردت أن تعرف الحكم الشرعى لواقعة معينة أو أمر معين ، هل هو واجب ، أم مندوب ، أم محرم ، أم مكروه ، أم مباح ، فانك يجب أن تلجأ الى المصادر التشريعية للأحكام ( أو ما يسمى بأدلة الاحكام أو اصول الاحكام ) .

هذه المصادر التشريعية متعددة في الاسلام :

- ١ - فهناك القرآن .
- ٢ - والسنة .
- ٣ - والاجماع .
- ٤ - والقياس .

وهي مصادر أربعة متفق عليها في الشريعة الغراء . ولكنها ليست في درجة واحدة من القوة ، بل تختلف في ذلك على الترتيب السابق :

فالقرآن أولا ، ثم السنة ، ثم الاجماع ، ثم للقياس .

وبعد هذه المصادر التشريعية الاربعة هناك ستة مصادر أخرى تأتي في مرتبة تالية . وهذه المصادر هي :

الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف ، وشرع من قبلنا ، وقول الصحابي ، والاستصحاب .

٣٥٢ - ولسوف نعرض في ايجاز - ووضوح - لكل مصدر من هذه المصادر التشريعية العشرة لنرى بعد انتهائ هذه العرض كيف أن الشريعة الاسلامية تعرف مبدأ سيادة القانون ، وترفض نظام الدولة الاستبدادية ، ونظام الدولة البوليسية .

ولسوف نرى أثناء هذا العرض حقيقة أكبر وأعظم : ان الاسلام صالح لكل زمان ومكان ..

فصاحب هذا القلم ممن ينادون بأن نعود الى رحاب الله فنطبق الاسلام تطبيقا شاملا كاملا في جميع نواحي الحياة : لا نترك منه شيئا ، ونحتكم اليه في كل شيء . فاحكام الشريعة الغراء لم ينزلها الرحمن من فوق سبع سموات لتوضع في بطون الكتب ، بل لتحكم بالبشر جميعا على اختلاف الأزمنة والقارات - في جميع نواحي الحياة العامة والخاصة - منذ أن نزلت الى يوم القيامة .

ورب قائل - لايعرف الاسلام - يقول : كيف تريدون للاسلام أن يحكم جميع نواحي الحياة - في كل زمان ومكان - وقد نزل القرآن واستقرت السنة منذ أربعة عشر قرنا ، وتغيرت ظروف الحياة منذ ذلك الحين تغيرا هائلا عميقا ؟ .. وكيف تريدون له أن يستمر يحكم من هنا الى يوم القيامة وظروف الحياة - في شتى نواحيها - قد تلقى من التغيير الشديد أضعاف أضعاف ما لقيته حتى الان ؟ .. وكيف تستطيعون الحصول على حكم للشريعة الاسلامية في كل واقعة تعرض ، وكل أمر يجد على امتداد القرون المقبلة حتى تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ؟ ..

ان التساؤل ، وما ينطوى عليه من تخوف ، لا مكان له على الاطلاق .  
ولسوف نرى ذلك بوضوح ونحن نعرض للمصادر التشريعية العشرة في الاسلام ، وسوف نتبين في النهاية أن الاسلام كفيل بتحقيق مصالح الناس في كل زمان ومكان .

### ٣٥٣ - لقد قلنا ان المصادر التشريعية الاولى الاربعة :

القرآن ، فالسنة ، فالاجماع ، فالقياس .

وهي في قوتها مرتبة عى النحو السابق : القرآن أولا ثم السنة ، ثم الاجماع ، ثم القياس . فاذا ما عرضت للانسان واقعة معينة وأراد أن يعرف حكم الشريعة الفراء فيها نظرا أولا في القرآن ، فان وجد فيه الحكم الشرعى أخذ به ولا ينتقل الى المصادر الاخرى . فاذا لم يجده لجأ الى السنة فان وجد فيها الحكم الشرعى أخذ به ، فان لم يجد انتقل الى الاجماع فيبحث عما اذا كان المجتهدون في عصر من العصور قد أجمعوا على حكم فيها، فان وجدته أخذ به . وان لم يجد اجتهد في الوصول الى الحكم الشرعى بقياس هذه الواقعة على واقعة أخرى مشابهة ، لها في الشريعة حكم شرعى .

والحليل على هذه المصادر التشريعية الاربعة قول الحق تبارك وتعالى:

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم،  
فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم  
الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » ( النساء - ٥٩ ) .

فالامر بطاعة الله أمر باتباع القرآن .

والامر بطاعة الرسول أمر باتباع السنة .



والأمر بطاعة أولى الأمر من المسلمين يقصد به أولى الأمر في المجال السياسي والديني كل في اختصاصه ، ومن هنا فهو ينصرف في مجالنا هذا الى اتباع ما أجمعت عليه كلمة المجتهدين . وهو ما يسمى « بالاجماع » . . . ( والمجتهدون هم علماء المسلمين الذين وصلوا الى مرتبة الاجتهاد ) .

والأمر برد الوقائع المتنازع فيها الى الله والرسول - الى القرآن والسنة - أمر باتباع القياس حيث لا نص ولا إجماع . فالقياس الحاق واقعة لم يرد نص بحكمها الشرعي بواقعة أخرى ورد النص بحكمها ، لتساوى الواقعتين في علة الحكم .

وأما الحليل على ترتيبها السابق فنجده فيما رواه البغوي عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له : كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟ قال : اتقضى بكتاب الله . . . قال : فان لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله . . . قال فان لم تجد في سنة رسول الله ؟ . . . قال : اجتهد رأيي ولا ألو ( أى لا أقصر ) . . . قال : فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره وقال : الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله ، ( ١ ) .

ولسوف نرى ونحن نعرض للمصادر التشريعية كلها جاثبا مضيئا من عبقرية هذا الدين اللينيف ، وكيف يمكن أن نجد فيه لكل واقعة حكمها الشرعي ، ولكل مصلحة مشروعة على امتداد الزمان ما يكفل وجودها للناس دون غت أو حرج أو مشقة .

#### ٣٥٤ ب - ولقبدا بكتاب الله الكريم :

لقد أراد الحق تبارك وتعالى لشريعته السهجة أن تكون صالحة لكل زمان ومكان منذ أن نزلت - على محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه - الى أن تبطل الارض غير الارض والسموات . وسوف تحص ذلك وأنت تقرأ آيات الكتاب الكريم .

فهذا الكتاب الكريم الذى يتضمن أكثر من ستة آلاف آية لم يخصص للقواعد المدنية - التى يعالجها القانون المدني - سوى ٧٠ آية . وخصص لقواعد القانون الجنائي ٣٠ آية ، وللقانون الدستوري ونظام الحكم ١٠ آيات ، وللقانون المرافعات ونظام القضاء ١٣ آية ، وللقواعد الدولية ٢٥ آية ،

وللقواعد الاقتصادية والمالية ١٠ آيات ، وللأحوال الشخصية والأسرة  
والمواريث ٧٠ آية .

وعلى حد تعبير أستاذنا الإمام الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف -  
رحمه الله - فإن النصوص التشريعية الواردة في القرآن تنطوي على قدر  
من السعة والمرونة والخصوبة إلى الحد الذي تستطيع معه أن تواجه حاجات  
الناس في كل زمان ومكان .

وآية ذلك أن هذه النصوص لم تأت على نمط واحد من حيث الاهتمام  
بالجزئيات والتفصيلات . فالنصوص الخاصة بالعبادات - الصلاة والصوم  
والزكاة والحج - وما يلحق بها من الأحوال الشخصية ونظام الأسرة  
والمواريث تضمنت قدرا من التفصيلات والتفريعات ، لأن أحكامها تعبدية  
ولا مجال للعقل فيها ولا تتطور بتطور البيئات ، أو الأزمنة والامكنة . أما  
في غير مجال العبادات فقد اكتفت النصوص الواردة في القرآن بوضع  
القواعد العامة والأحكام الأساسية ، ولم تتعرض للتفصيلات الجزئية إلا في  
القليل النادر . والسبب في ذلك أن هذه الأحكام تتطور بتطور البيئات  
وإختلاف الزمان والمكان ، فكان طبيعيا أن يفسح القرآن لأعضاء المجالس  
التشريعية لكي يضعوا قوانينهم طبقا لما تملأه ظروفهم ومصلحتهم في حدود  
الأسس القرآنية ويؤمن أن يصطدوها في عملهم بحكم جزئي في القرآن .

نفى نظام الحكم مثلا لم يضع القرآن الكريم نظاما تفصيليا للسلطات  
في الدولة ، وإنما اكتفى بوضع الأسس العامة التي لا يتصور أن تختلف  
من أمة إلى أخرى أو من زمان إلى آخر . فقد جعل الحكم - مثلا - مبنيا  
على الشورى « وأمرهم شورى بينهم » ولم يحدد كيف تكون هذه الشورى،  
ولا كيف تشكل الهيئات التشريعية ، وهل يكون البرلمان من مجلس واحد  
أم من مجلسين ، وهل نأخذ بالنظام البرلماني - الموجود في إنجلترا - أم  
النظام الرئاسي - القائم في الولايات المتحدة الأمريكية - أم نظام حكومة  
الجمعية النيابية - الموجود في سويسرا . فكل أمة تصبح في سعة من  
أمرها ، فتتظلم للشورى كما تريد ، وتعديل عن هذا التنظيم إلى سواء  
عندما تشاء .

ولكن مبدأ الشورى في ذاته « ورفض الاستبداد والتسلط وحكم الفرد،  
لا يمكن أن يكون محل خلاف من زمان إلى آخر ، أو من دولة إلى أخرى . فالشورى

في جميع الامكنة والازمنة مفيدة ومجدية ، والدكتاتورية وحكم الفرد في جميع الامكنة والازمنة كريمة ومخرية .

**فالبداء لا خلاف عليه ، وقد قرره القرآن . والتفصيلات والجزئيات يمكن ان يرد عليها المخالف فسكت القرآن عنها . .**

وفي القانون الجنائي لم يضع القرآن الكريم عقوبات محددة الا لخمس جرائم : القتل ، والسرقه ، والزنا ، وقذف المحصنات ، والذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا . أما سائر الجرائم بعد ذلك - من جنایات وجنح ومخالفات - فان كتاب الله لم يات بالنسبة لها بتحديد كامل : فلا هو عدد الافعال التي تعتبر جرائم ، ولا هو وضع لكل فعل منها عقوبة محددة ، وترك ذلك كله للهيئات التشريعية في الدول تنظمه بما تراه صالحا لها ، محققا اصلحتها في حفظ الامن وردع المجرمين .

ونفس الشيء يمكن ان يلاحظ في شتى فروع القانون :

فان القرآن بما أورده من نصوص قد اقتصر على وضع المبادئ العامة والاحكام الأساسية ، وهي التي لا يتصور ان تختلف من بيئة الى بيئة ومن زمان الى زمان . ولكنه سكت عن الجزئيات والاحكام التفصيلية ، حتى يكون للناس في سعة من أمرهم ينظّمون حياتهم بما يرونه محققا للعدالة والمصلحة .

**٣٥٥ - وهنا يرد الى الذهن تساؤل هام :**

فقد يقول قائل : اذا كان القرآن الكريم قد ترك تنظيم الجرائم والعقوبات الى الهيئة التشريعية - نو ولى الامر كما يقول البعض - اليس من الممكن ان يضع هؤلاء بعض التشريعات الجائرة ويضعون لها العقوبات المظلمة ؟ وهم ان فعلوا ذلك ما موقف الشريعة الغراء ازاءهم ؟ وهل تسمح لهم بالتصرف كما يشاءون ؟

اننا نسارع فنقول : ان النصوص التشريعية - التي جاءت في القرآن - ووضعت المبادئ الأساسية في فروع القانون المختلفة يجب ان تفهم ، ويجب ان تطبق ، في ظل الاصول الاسلامية الكبرى التي جاءت بها الشريعة الغراء . ففى مجال التشريع ، يجب ان يفهم كل من يساهم فيه ان الحكم في الاسلام امانة وأن الرحمن قد أنزل من فوق سبع سماوات : « ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » .

ويجب أن يفهم أيضا أن العدل في كل صوره وأشكاله مما يأمر به الرحمن .

ويجب أن يفهم أيضا أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

فالعدل من الاصول الاسلامية الكبرى ، ورفع الحرج واليسر بالناس من الاصول الاسلامية الكبرى ، وقد جمعه الله في أكثر من آية في كتابه العزيز :

« ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » .

« ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

« يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

« يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » .

فالنصوص التشريعية التي جاءت في القرآن - حتى ان اكتفت بوضع المبادئ العامة فانها لا تفتح الباب امام الحاكم للاستبداد بالرعية - فهذا الحاكم وهو يضع الجزئيات والتفصيلات التي تركها له القرآن يجب ان يتصرف دائما في اطار الاصول الاسلامية الكبرى ، وهي ترفض بشدة الظلم والعسف والاستبداد . وصديق المصطفى صلى الله عليه وسلم وهو يقول : « بعثت بالحنيفية السمحة » .

٣٥٦ - وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة :

ان كثيرا من للنصوص التشريعية التي جاءت في القرآن قد وضعت الحكم الشرعي وابانت في الوقت نفسه عن علة هذا الحكم .

مثال ذلك ما جاء في الحيض : « ويسالونك عن المبيض قل هو اذى فاعزلوا النساء في الحيض » .

وما جاء في الخمر والميسر : « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصحبكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » .

وما جاء في القصاص : « ولكم في القصاص حياة » .

وفي ذلك كله ارشاد من الرحمن عز وجل الى أنه سبحانه لم يشرع الاحكام مجرد للتعبد بها ، بل شرعا لتحقيق مصالح الناس . فكانه

سبحانه يريد أن يسترعى الانتظار الى أن أحكامه التى وضعها فى كتابه العزيز انما تدور مع مصالح الناس ، وحيث توجد المصلحة فثم شرع الله . فالناس - على امتداد الزمان - يجب ألا يقفوا عاجزين أمام ما يجد أمامهم من وقائع وأمر ، بل يقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص إذا تحققت علة الحكم الذى ورد به النص .

فنصوص الشريعة وهى توضح علل بعض الاحكام تفتح الباب للقياس ، وتدل على ربط الاحكام بالمصالح على حد تعبير استاذنا الامام الشيخ عبد الوهاب خلاف . ومن هذا الباب - كما يقول استاذنا الامام الراحل - وصل المجتهدون من فقهاء الشريعة الى أحكام للوقائع التى لا نص على حكمها - فى الكتاب أو السنة - فإظهروا خصوصية النصوص وصلاحياتها لتكون أساسا للتشريع فى كل زمن .

### ٣٥٧ - ولغات بعد ذلك الى السنة :

ان السنة - فى الشريعة الاسلامية - هى ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، قصد به التشريع والافتداء . فاما السنة القولية فمثالها ألف الاحاديث النبوية الشريفة التى تروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتى رأينا جانباً منها فى هذا المؤلف .

وأما السنة الفعلية فتتمثل فى أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل ادائه للصلوات الخمس ، وأدائه لمناسك الحج . فقد قال فى الصلاة : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ، وقال فى الحج : « خذوا عني مناسككم » .

وأما السنة التقريرية فهى أن يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بقول أو فعل فلا ينكره . فهو قد بعث لبيّن للناس أحكام الشريعة كلها ، فإذا ما صدر من بعض الناس - من صحابته أو غيرهم - قول أو فعل ، وعلم به الرسول صلى الله عليه وسلم فرحب به ورضى عنه ، أو سكت عن إنكاره ورفضه ، كان ذلك موافقة منه على ذلك القول أو الفعل ، وشهادة بأنه صحيح وجائز .

والسنة بعد ذلك ، هى ما صدر عن النّبى صلى الله عليه وسلم بوصفه رسول الله ، وكان مقصوداً به التشريع والافتداء . فهناك من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الانسانية وليس

بحكم رسالته : كالأكل والشرب ، والقيام والقعود ، والنوم والمشي ، فهذه -  
كقاعدة عامة - لاتعد تشريعا ملزما للمسلمين ، ولا يجب فيها التأسى والاعتداء  
( الا اذا قام دليل يشير صراحة الى غير ذلك ) . فقد كان الرسول صلى الله  
عليه وسلم انسانا كسائر الناس قال فيه ربه : « قل انما انا بشر مثلكم  
يوحي الى » .

ومع ذلك فان صحابة رسول الله كانوا يقتفون أثره في كل ما يفعل ،  
ويطيعونه في كل ما يقول ، ويحرصون كل الحرص على السير على منهاجه ،  
وترسم خطاه ، حتى فيما لم يقصد به التشريع والاعتداء ، وحتى فيما يفعله  
الرسول بمقتضى انسانيته وليس بمقتضى رسالته . وكان ذلك حبا فيه ،  
وثقة مطلقة به ، وتعلقا بكل ما يصدر عنه ، وايمانا كاملا بأنه يمثل في  
الحياة الانسان الكامل بأقصى ما يتسع له الكمال من طهر ونبل ، وعقل راجح  
ونكاء كبير . وكذلك يفعل خيار الصالحين وخيار المؤمنين الى أن تقوم  
الساعة .

ونفس الشيء بالنسبة لما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم بمقتضى  
خبرته وتجربته ورأيه في شئون الحياة باعتباره انسانا ، فهو ايضا لا يعد  
تشريعا ملزما يجب الاعتداء فيه . وقد حدث في غزوة بدر أن اراد صلى الله  
عليه وسلم أن ينزل الجيش في مكان معين فقال له الحباب بن المنذر بن الجموح :  
يارسول الله اهذا منزل انزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم  
هو الرأي والحرب المكيدة ؟ ( والسؤال يعكس التفرقة السابقة : فهل حدد  
الله هذا المكان لك بوصفك رسوله أم أن تحديد المكان يرجع الى رأيك الانساني  
وحده؟ ) فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : بل هو الرأي والحرب والمكيدة .  
فقال : يارسول الله فان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى اثنى  
ماء من القوم فننزل ، ثم نفور ما وراءه من القلب ( جمع تليب وهو البئر ) ،  
ثم نبني عليه حوضا فتملأ ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون .  
ورأى الرسول صلى الله عليه وسلم صولب هذا للرأى ، فعدل عن رأيه وأخذ  
به معلنا الى قومه أنه بشر مثلهم ، وإن الرأى شورى بينهم .

ونفس الشيء ايضا بالنسبة لما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم ، وقام  
الدليل الشرعى على أن هذا الامر من اختصاص الرسول وحده ، يتعلق به  
دون غيره من البشر ، كالتزوج بأكثر من أربع زوجات ، ووصال الصيام

في رمضان (فيصل صوم اليوم بصوم اليوم الذي يليه دون افطار بينهما)، فان ذلك من اختصاص الرسول وحده لا يشاركه فيه سواه . وقد قال له يوما بعض صحابته : انك يارسول الله تواصل الصيام في رمضان وتنهاننا عنه ؟ فقال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم : « وأيكم مثلي ؟ اني أبيت يطعمني ربي ويستقيني » .

فهذا كله مما لا يعد تشريعا ملزما يجب فيه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم .

٣٥٨ - أما عن دور السنة في تشريع الاحكام الشرعية ، فهناك ملاحظة أساسية : أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما شرع حكما ينقض حكما جاء به كتاب الله ، وما قرر مبدءا تشريعيا يهدم مبدءا أورده كتاب الله . وانه لامر طبيعي جاء مصداقا لقوله تعالى : « ياأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس » .

( المائدة - ٦٧ )

فما أورده السنة من احكام شرعية إما أن يكون حكما مقررًا ومرددا لاحكام شرعها القرآن ، وإما أن يكون حكما مفسرا ومبينًا لحكم شرعها القرآن ، وإما أن يكون منشئا لحكم سكنت عن تشريعه القرآن .

ومثال للحالة الاولى قول الرسول الكريم « لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه » فانه يطابق قول الحق عز وجل : « ياأيها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، (النساء - ٢٩) » وقوله صلى الله عليه وسلم : « اتقوا الله في النساء ، فانهن عوان عندكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله » ، فانه يوافق قول الحق عز وجل : « وعاشروهن بالمعروف » (النساء - ١٩) . ومثال للحالة الثانية اقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وافعاله التي بين بها كيفية الصلاة وكيفية الحج .

ومثال الحالة الثالثة : الاحاديث الدالة على وجوب صدقة الفطر ، والحكم بشاهد ويمين المدعي : وصلاة الوتر ، وثبوت ميراث الجدة ، ورجم الزاني المحسن .

٣٥٩ - هذه هي افسنة ، فهل يستطيع حاكم أو محكوم أن يتجاهلها أو يهملها أو يعطل ما جاءت به من احكام بدعوى أن القرآن فيه الكفاية ،

وليس هناك ما يدعو الى الاهتمام بغيره من المصادر التشريعية الاسلامية؟

ليس هناك أدنى شك أن السنة ملزمة ، كما أن القرآن ملزم .  
بل ان الذين يعتمدون على القرآن وحده سوف يجدون أن القرآن نفسه  
هو الذى أمر المسلمين باحترام هذه السنة .

وما أكثر الآيات التى رددت هذا الامر فى لهجة قاطعة :

فها نحن نقرأ قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا  
الرسول وأولى الامر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول  
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » .  
( النساء - ٥٩ )

ونقرأ فى كتابه الكريم : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما  
شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » .  
( النساء - ٦٥ )

وفى نفس السورة يتكرر أمر الرحمن فيقول : « من يطع الرسول فقد  
اطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيفا » (النساء - ٨٠)

ويقول جل شأنه فى سورة أخرى : « وما آتاكم الرسول فخذوه  
وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله ان الله شديد العقاب » (الحشر - ٧) .  
ويقول عز من مائل : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله  
امرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل  
ضللا مبينا » (الأحزاب - ٣٦) .

فهذه الآيات العديدة ، فى وضوحها واجتماعها وتعددها تمثل دلالة  
قاطعة على أن الحق سبحانه وتعالى قد قضى - فى قرآنه - باتتباع الرسول  
فيما جاء به وفيما أمر به .

ان السنة - بكل ما جاءت به من أحكام شرعية - لا يمكن اعمالها او  
تجاهلها بحال ، لسبب بسيط : ان ذلك سوف يجعل المسلم فى حالة عجز  
كامل عن أن يؤدي من العبادات ما يبعد من أركان الاسلام « فكيف يستطيع  
المسلم أن يؤدي الصلاة ان لم يعتمد على السنة القولية والفعلية لرسول  
الله التى بين بها كيف تقام الصلاة ؟ وكيف يستطيع أن يؤدي فريضة  
الحج ان لم يعتمد على السنة القولية والفعلية التى أدى للرسول بها  
مناسك الحج ؟ ونفس الشئ بالنسبة للزكاة والصوم .



ولا عجب في ذلك فقد جعل الرحمن لرسوله هذه المهمة في الشرح والايضاح والتبيين ، وقال له جل شأنه : « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » (النحل - ٤٤) .

وقد أدرك صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك كله ، وهم يعيشون في مهد الاسلام الاول ، في حياة الرسول وبعد وفاته ، فكانوا يطيعون أمره ، ويحترمون أوامره ونواهيه ، ويجعلون لكل ما صدر عنه صفة الالتزام بعد كتاب الله عز وجل . ومن هنا قال معاذ بن جبل - في حياة رسول الله - « أفضى بكتاب الله ، فان لم أجد في كتاب الله فبسنة رسول الله ، فان لم أجد في سنة رسول الله لجتهد رأيي ولا آلو » .

فكل سنة قولية أو فعلية صح صدورهما عن رسول الله تصبح واجبة الاتباع « وتأخذ - من حيث القوة - المكانة التالية لكتاب الله الكريم .

٣٦٠ - وإذا كان هذا هو أمر السنة وهي مصدر تشريعي ملزم ، فكيف يمكن أن تطبق الآن وبعد الآن ، فتكون أحكامها صالحة لكل زمان ومكان ؟

لقد كان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يدرك ذلك وهو يعرف أنه يبلغ الناس - عن رب العالمين - رسالة هي خاتمة الرسالات السماوية ، وشريعة أراد لها رب العزة أن تكون شريعة الخلود تحكم البشر الى تبدل الارض غير الارض والسماوات .

ولذلك فانه صلى الله عليه وسلم كان يسترعى الانتباه دائما الى علل الاحكام التي تأتي بها السنة لينبذ الاجيال التي تجيء بعده - من الحكام والحكومين - الى مقياس الواقعة التي ليس لها حكم من القرآن والسنة على واقعة ورد فيها حكم القرآن والسنة اذا تساوت الواقعةان في علة الحكم . فتكون السنة - كالقرآن - مصدرا خصبا يتسع لكل ما يجد من وقائع على مر الزمان .

ومن ذلك ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الجارية الخثعمية التي جاءت اليه تسالته أداء الحج عى أبيها ، فقالت له : يا رسول الله ان أبى أدركته فريضة ألحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج ، ان حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرايت لو كان على أبيك دين قضيته أكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم . فقال لها : فدين الله أحق بالقضاء .

وما فعله أيضا عندما حضر اليه رجل من « فزارة » جاءت له امرأته بولد

أسود ، فأراد أن يحمل همومه وشكوكه الى مسامع الرسول صلى الله عليه وسلم . فقال له صلى الله عليه وسلم : هل لك من ابل ؟ قال : نعم . قال ما ألوانها ؟ قال : حمر . قال : هل فيها من أورك ؟ ( أسود غير حالك السواد ) قال : نعم . قال : فمن أين ؟ قال : لعله نزع عرق . قال : وهذا لعله نزع عرق .

فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - هنا وضع الحكم - وهو يستعمل القياس ليلقى الضوء ساطعا على حقيقة هامة : أن السنة مصدر حُصِبَ للاحكام تتسع لاعطاء حكم شرعى للوقائع التى تجدد على امتداد الزمان .

واذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد ألقى الضوء على علة الحكم فان ذلك سوف يعين على التعمق الشديد فى فهم النص وفهم الحكم الشرعى الذى جاء به : وهل هو حكم مؤقت وضع ليواجه زمنا معيناً وبيئة معينة أم أنه حكم عام دائم وضع ليكون تشريعا عاما على امتداد العصور .

فالاحاديث النبوية الشريفة التى بينت للناس أركان الصلاة ومناسك الحج وكيفية الصوم قد أريد لها أن تضع حكما عاما ، فهى تسرى على امتداد الأزمنة دون خلاف .

وهناك من الاحاديث ما أريد لها أن تضع حكما خاصا بزمان معين وبيئة معينة . ويضرب أمثالنا الامام الراحل الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف مثالا على ذلك بالحديث الشريف الذى يقول : « خالفوا المشركين ، وفروا الله وحافظوا الشوارب » ( اطلقوا الكحية وخففوا الشارب ) . فان صيغة هذا الحديث تدل - عند استئناذنا الامام الراحل - على أن تشريع زمنى روعى فيه زى (اشركين وقت التشريع والرغبة فى مخالفتهم ، ولم يقصد الرسول أن يضع به تشريعا عاما يحكم البشر على امتداد الأزمنة والامكنة فان أزمة الناس لا استقرار لها .

ومثل آخر نجده فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول : « من قتل قتيلًا ، له عليه بيعة ، فله سلبه » (١) وهذا الحديث أورده البخارى فى غزوة خيبر ) . وهو يعنى أن من أقام الدليل على أنه قتل قتيلًا فى الجهاد فى سبيل الله فان للقاتل أن يأخذ سلب القتيل ، ( وهو

ما يوجد مع القتل من ثياب وسلاح ودابة ) . فان هذا الحديث يجب ألا يفهم على أنه تشريع عام يجب العمل به دائما . وعلى حد تعبير الامام الكاساني فان « منح السلب للقاتل هو من قبيل التقتل الذي يقصد به التحريض على القتال في سبيل الله ، وأن للامام أن يفعله أو لا يفعله ، فهو ليس من قبيل الشرع العام الثابت الذي لا تجوز مخالفته » .

وهذا الفهم السليم للاحكام الشرعية - في الاسلام - وما اذا كانت قد وضعت لتكون تشريعا عاما يسرى على امتداد الزمان ، أم تشريعا خاصا روعيت فيه ظروف الزمان ومقتضيات البيئة هو الذي دعا فضيلة الامام الاكبر الاستاذ الدكتور عبد الرحمن تاج الى القول بأنه : لا يلزم في وقتنا الحاضر أن نسير في ابواب تدبير المالية العامة وطريقة انفاقها ، ولا في نظام ترتيب الجيوش وطريقة حماية الثغور على ما كانت عليه الامة الاسلامية في بدء تكوينها . وليس مما يتفق مع طبيعة النظام وما تتطلبه حاجات الامة في العصر الحاضر أن توزع غنائم الحروب على جماعة المحاربين كما كانت تقسم عليهم في صدر الاسلام ، بعد أن أصبح للجيوش نظام خاص وقانوني يسرى على جميع وحداتها ، وبعد أن صارت نفقات الجنود ومعداتهم مكفولة في مال الامة ، يستوى في ذلك أغني مناهم والفقير . لكن الجندي في الصدر الاول من الاسلام كان - في أغلب الامر - ينتدب بنفسه للجندي ، ثم يخرج لها بسلاحه وفرسه « وينفق فيها على نفسه ، وهو ما كانت تسمح به حالة أمة ناشئة . وما كان يلزم من لم يخرج للجهاد بشيء من هذه النفقات ، فكان من العدل أن يكون لكل من المجاهدين نصيب فيما يحرزون من غنائم ، ولهذا كانت تختلف هذه الانصبا ، فليس من يخرج للحرب رجلا كمن يخرج اليها بفرسه ، ينفق عليها وعلى نفسه ، ولذلك كان للراجل سهم وللفارسي سهمان أو ثلاثة أسهم . وجملة القول أنه لا يصح في تصرف من التصرفات أو حكم من الأحكام التي تسن لتحقيق مصلحة عامة أن يقال أنه مناقض للشرعية بناء على ما يرى فيه من مخالفة ظاهرية لحليل من الأدلة ( القرآن والسنة ) ، بل يجب أن تفهم هذه الأدلة ( كالقرآن والسنة ) وتعرف روحها والكشف عن مقاصدها وأسرار التشريع فيها ، والتفرقة بين ما ورد على سبب خاص وما هو من التشريع العام الذي لا يختلف ولا يتبدل .

٣٦١ - ولقد كان الفاروق - رضوان الله عليه - من السابقين في هذا المجال ، فقد فهم ذلك كله بعقريته الضيقة وإيمانه العميق • وكان الامر يتصل بتفسير الآية الكريمة •

« انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ، فريضة من الله » والله عليم حكيم ، ( التوبة - ٦٠ ) •

فالمؤلفة قلوبهم لهم سهم من هذه الصدقات ، وهم قوم من الكفار ، أو من المسلمين ضعاف الإيمان ، يرى الامام - أى الرئيس أو الامر - استمالتهم عن طريق الاحسان اليهم ليشعروا ان فى الاسلام تحاطفا وتراحما ، فيسلم الكافرون منهم ويزداد ضعاف الإيمان ايمانا فيتمكن الاسلام فى صهورهم • وقد عمل الرسول حكم الآية السابقة ، واعطى لكل من عيينة بن حصن ، وصفوان بن أمية ، وعباس بن مرداس ، والاقرع بن حابس عددا من ابل الصدقات تاليفا لقلوبهم • وكذلك فعل مع أبى سفيان ابن حرب ، وحكيم بن حزام ، والحارث بن هشام وسواهم من سادات العرب وعامتهم •

وفهم المؤلف قلوبهم أن هذا حكم عام • فجاء الاقرع بن حابس ، وعيينة ابن حصن الى أبى بكر الصديق - وهو خليفة رسول الله - يطلبان منه أرضا ، فاستجاب لهما طبقا للآية السابقة وكتب لهما كتابا وأشهد عليه وليس فى القوم عمر ، فانطلقا الى عمر ليشهد لهما • ولكن الفاروق مزق الكتاب • وقال لهما : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل • أما اليوم فقد أعز الله الاسلام وأغنى عنكم • فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف • فكانه قد اعتبر أن اعطاء المؤلف قلوبهم جزءا من الصدقات لم يكن حكما عاما يعمل به فى كل حال وزمان ، بل كان لحكمة خاصة ، وسبب لم يعد قائما • فقد كان الاسلام فى البداية فى حاجة الى هؤلاء ، أما وقد قوى وأصبح فى عزة ومنعة فقد انتفتت المصلحة التى بنى عليها هذا الحكم ، ومن هنا وجب ألا يعمل به •

فهذا الحكم انن خاص يدور مع السبب الذى دعا اليه - وجودا وعمما - فاذا ما تجددت حاجة المسلمين الى التأليف - كما كان الحال فى بداية

الاسلام - جاز للامام أن يعطى المؤلف قلوبهم طبقا لما يراه من المصلحة .  
ويقول أبو بكر بن العربي في مؤلفه « أحكام القرآن » انه : « قد اختلف في  
بقاء المؤلف قلوبهم : فمنهم من قال : هم زائلون ( قاله جماعة واخذ به  
مالك ) ومنهم من قال : هم باقون ، لان الامام ربما احتاج أن يستألف على  
الاسلام . وقد قطعهم عمر لما رأى من اعزاز الدين . والذي عندي أنه ان قوى  
الاسلام زالوا « وان لاحتيج اليهم اعطوا سهمهم ، كما كان يعطيه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم » .

٣٦٢ - وهذا الفهم السليم لاسباب الاحكام الشرعية - التي جاء  
بها القرآن والسنة - من شأنه أن يجعل الناس في سعة من أمرهم ، لا يتقيدون  
بحكم تقرر لمصلحة خاصة انتهت ولم يعد لها وجود .

انهم يعرفون العلة في كل حكم ، ليسهل عليهم اعطاء حكم شرعى لوقائع  
وأمر لم يرد لها حكم صريح في القرآن والسنة .

وبعد هذا وذاك فان السنة قد تضمنت من الاصول الاسلامية الكبرى  
التي تستطيع أن تقود خطى الناس فيما يجد امامهم من أمور . ومن ذلك  
مثلا قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ، وقوله : « يسروا  
ولا تعسروا » ، وقوله : « ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه » ،  
وقوله : « المسلمون عند شروطهم الا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا » .

### ٣٦٣ - ثالثا : الاجماع :

ان الاجماع - في الشريعة الاسلامية - يمثل المصدر الثالث من المصادر  
التشريعية ، ويأتى ترتيبه بعد القرآن والسنة . فاذا ما أردنا أن نبحث عن  
حكم شرعى لواقعة معينة أو أمر معين بحثنا أولا في كتاب الله ، فان لم نجد  
بحثنا في سنة رسول الله ، فان لم نجد بحثنا عما اذا كان هناك اجماع  
من فقهاء المسلمين في عصر من العصور .

فالاجماع يقصد به هنا : اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد  
صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور - بعد وفاته - على حكم شرعى  
في واقعة معينة .

فلكى يقوم هناك اجماع :

١ - لابد أن يكون هناك اتفاق بين المجتهدين ، أما العوالم ومن لم  
يبلغ درجة الاجتهاد فلا عبرة باتفاقهم أو خلافهم . والمجتهدون هنا هم

علماء الشريعة الاسلامية الذين وصلوا الى قدر كبير من سعة العلم بلغوا معها درجة الاجتهاد .

٢ - وهذا يتطلب أن يوجد في عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين .  
أما إذا خلا العصر من المجتهدين « فلم يوجد مجتهد أصلاً أو وجد مجتهد واحد » فإن الاتفاق لا يمكن تصوره ، ولا ينعد الاجماع شرعاً .

٣ - ويجب أن يتفق على الحكم الشرعى في الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين - وقت حدوث الواقعة - فلا تكفى الاغلبية مهما كانت كبيرة بل لابد من اجماعهم جميعاً .

فالاجماع لا ينعد الا بالاتفاق العام بين جميع مجتهدى العالم الاسلامى وقت حدوث الواقعة .

٤ - ويجب أن يكون المجتهدون - الذين يصدر عنهم الاجماع - من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

٥ - ويجب أن يكون الاجماع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .  
ففى حياة الرسول لا مكان للاجماع ، فإن أجمع الصحابة على رأى ووافقهم عليه الرسول أصبح الحكم الشرعى نابعاً من السنة ، وإن خالفهم فيه سقط اتفاقهم .

#### ٣٦٤ - القوة الملزمة للاجماع :

إذا تحققت الشروط الخمسة السابقة أصبح الحكم الشرعى الناتج عن الاجماع قانوناً يجب اتباعه ، ولا يجوز مخالفته والخروج عليه . بل إن المسألة التى كانت محل الاجماع لا يجوز أن تكون مرة أخرى محلاً للاجتihad أو النزاع . فلا يجوز للمجتهدين في عصر تال أن يجعلوها مرة أخرى موضعاً للاجتihad . فالحكم الذى ثبت فيها بهذا الاجماع حكم شرعى قطعى لا سبيل الى نسخه أو مخالفته .

وأما أساس هذه القوة الملزمة للاجماع فيتمثل أولاً في قوله تعالى :

« ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ، »  
فالامر هنا ينصرف الى الامر الدينى والامر الدنيوى . وأولو الامر الدينى هم المجتهدون ، فطاعتهم واجبة في مجال اختصاصهم .

وبالإضافة الى ذلك فان الحكم الشرعى الذى أجمع عليه المجتهدون جميعا هو فى حقيقة الامر حكم الامة الاسلامية ممثلة فى مجتهديهيها • والامة الاسلامية - كما يقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - معصومة من الخطأ • فلقد روى عنه صلى الله عليه وسلم قوله : « لم يكن الله ليجمع أمتى على الضلالة » ، وقوله : « لا تجتمع أمتى على خطأ » ، وقوله : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » •

ومن ناحية ثالثة فان حدوث هذا الأجماع من جميع مجتهدى الامة الاسلامية على اختلاف أقطارهم يدل على وجود أساس شرعى أقنعههم جميعا - لشدة وضوحه - فلم يعد بينهم خلاف • فلو أنهم استندوا على دليل شرعى ظنى لاصبح من المحتمل ألا يصلوا الى اتفاق •

فالحكم الشرعى ، او القاعدة القانونية ، حين ينتج - أيهما - عن الأجماع يصبح ملزما ، ولا يجوز للمجتهدين فى عصر قال أن يعيدوا النظر فيه مرة أخرى •

ومن ثم فان الحاكم لا يستطيع أن يهمله ، أو يتجاهله ، أو يرفضه العمل به •

#### ٣٦٥ - رابعا : القياس :

القياس هو الحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها ، فى الحكم الذى ورد به النص ، لتساوى الواقعةين فى علة هذا الحكم •

والقياس - وهذه حقيقته - واحد من أهم المصادر التشريعية التى تجعل الاسلام صالحا لكل زمان ومكان ، فيسهل معه استنباط حكم شرعى لكل واقعة تجد ، وكل أمر يحدث ، ليس له حكم صريح فى القرآن والسنة •

وعلى حد تعبير استاذنا الامام الراحل الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف فان : « كل حكم شرعه الله ورسوله ( فى القرآن والسنة ) فهو انما شرع لجلب منفعة للناس أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم • وقد أرشد الشارع الى كثير من المصالح التى شرع من أجلها الاحكام ، وأرشد الى عدة مسالك يتوصل بها الى تعرف علل الاحكام والمصالح التى شرعت لتحقيقها • وبهذا كان القياس ميدان البحث فى مصالح الناس وباب الوصول

الى الاحكام التى تحقق مصالحهم . وما من مصلحة تقتضيها معاملات الناس وأحوالهم فى أى زمن وفى أية بيئة ، لا ولها مصلحة تشبهها رعاها الشارع ببعض ما شرعه من الاحكام ، أو تندرج فى مصلحة كلية رعاها الشارع ببعض ما شرعه من الاحكام . ولهذا نص علماء الاصول ( من الحنفية ) على أن كل مصلحة اعتبر الشارع جنسها تصلح علة لحكم شرعى اعتبر الشارع جنسه ، فاذا أباح الشارع عقدا من العقود لحاجة الناس اليه صح أن يقاس عليه عقد آخر ثبتت حاجة الناس اليه لاشتراك العقدين فى أن فى كل منهما رفع الحرج عن الناس . فاساس ألقياىاس عند التحقيق هو التحقق من أن للحكم الذى يراد تشريعه فى الواقعة المسكوت عنها فيه جلب نفع للناس أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم ، فمتى تحقق أن الحكم فى الواقعة يحقق هذه المصلحة فهو حكم شرعى وتشريعه هو قياس صحيح على ما شرعه الله ، لان الله ما شرع الاحكام الا لنفع الناس أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم .

ومن عدل الله وحكمته أن تستوى أحكام الوقائع التى استوت فى عللها وأسبابها وأن لا يبيح تصرفا لان فى إباحته رفع الحرج ، ويحرم تصرفا مثله . وعلى هذا الاساس قاس رسول الله صلى الله عليه وسلم وقائع على وقائع ( كما أوضحناه آنفا بالنسبة للجارية الخثعمية والرجل الذى أنكر ولده عندما جائته به زوجته أسود اللون ) وقاس أصحابه من بعده . فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توفى ولم يستخلف صراحة خليفة قال الصحابة فى أبى بكر : « رضيه الرسول لحيننا أفلا نرضاه لعنينا » ، وذلك لان الرسول صلى الله عليه وسلم فى مرضه قال مروا أبى بكر فليصل بالناس . ولما امتنع فريق من الناس عن أداء الزكاة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم « وقالوا انما كانت فرضا علينا فى حياته ، قرر أبو بكر أن يقاثلهم . ولما عارض عمر فى قتلهم قال أبو بكر أن جاحد الزكاة كجاحد للصلاة لا عصمة لدمه . وكل ما وقع للمسلمين فى عهد الصحابة شرعوا أحكامه باجتهادهم جماعات أو فرادى ، وكان أوضح طرق اجتهادهم القياس . وأساس قياسهم ما اعتدوا اليه من مصالح الناس . وما فوتوا على الناس مصلحة لانه لم يتم دليل شرعى على اعتبارها ، وما عطلوا قياسا لانهم



لم يقفوا على علة الاصل الذى يقاس عليه ، وما وقفوا ولا جمدوا عن تشريع الحكم فى أية واقعة طرأت، لهم ،

ولا شك أن القياس يعد من لخصب المصادر التشريعية ، يستطيع معه العقل أن يجد حكما شرعيا لكل واقعة تجد ، ولكل أمر يطرا ، فتتجلى الشريعة الفراء معه على حقيقتها كشرية خالدة ، قادرة على حكم البشر فى كل زمان ومكان ، لا تقصر أبدا فى جثب النفع ، ودفع الضرر ، ورفع الحرج عن الناس جميعا على اختلاف الأزمنة والامكنة .

ومع القياس طريقتان هاما هما : الاستحسان ، والمصالح المرسلة .

### ٣٦٦ - خامسا : الاستحسان :

ان الاستحسان مصدر تشريعى من المصادر التى تجعل الشريعة السمحة تتسع دائما لمصالح الناس ، فيتفادون به ما يمكن أن يؤدى اليه القياس فى بعض الاحيان من تفويت لبعض المصالح . حينئذ يعدل الفقيه عن حكم معين يقود اليه قياس واضح - قياس جلى - الى حكم آخر يقود اليه قياس أقل وضوحا ، قياس خفى .

فالاستحسان اذن هو العدول عن الحكم الذى يقتضيه القياس الجلى ، الى حكم آخر يؤدى اليه قياس خفى ، لمصلحة معينة تطلبت هذا العدول . والاستحسان أيضا هو استثناء جزئية معينة من حكم كلى " وتطبيق حكم آخر عليها لمصلحة معينة تطلبت هذا الاستثناء .

فالاستحسان - فى حالتيه - قد دعا اليه مراعاة المصالح المشروعة للناس . ذلك لان الحكم الذى عدل عنه أصبح لا يتفق والمصلحة فى الواقعة المعروضة .

ولناخذ مثلا على الاستحسان فى نوعه الاول ، ولنجمله يدور حول تساؤل محدد ، ما هو الحكم الشرعى لسور سباع الطير كالنسر والغراب والصقر والبازى والحداة والعقاب ، هل هو طاهر أم نجس ؟ ( السور هو المياه المتبقية بعد الشرب ) .

ان القياس الواضح يقول : ان حكم سور الحيوان يقاس على حكم لحمه . فسباع البهائم كالفهد والنمر والاسد والأذئب لحمها محرم . ومن ثم فان سورها نجس أيضا . هذا هو أيضا ما ينتج عن القياس الجلى . ولكن هذا الحكم - الذى نتج عن القياس الجلى - فيه قدر كبير من المشقة والحرج .

فالناس وإن احتاطوا لمأثمهم من سباع البهائم ووضعوه مثلا على الاسطح لعالية وسهل عليهم تعقب الفهد والنمر والذئب - وهى حيوانات تجرى على الارض يسهل اللحاق بها - فإن الناس لا يستطيعون فى سهولة أن يحتاطوا لمأثمهم من سباع الطير التى تنقض على الماء لتشرب ولا يمكن اللحاق بها .

ولذلك فأننا يجب أن نلجأ الى القياس الخفى . وهذا القياس يقول ان حكم سؤر البهائم أو سباع الطير يجب أن يقاس على لعبائها .

فسباع البهائم تشرب ويختلط لعبائها بالماء المتبقى فيصبح نجسا .

أما سباع الطير فتشرب بمقارضا وهو عظم طاهر ، ولا يتصل لعبائها بالماء ، ومن هنا لا يتنجس الماء المتبقى ، فيصبح على حالته الاصلية طاهرا .

فهنا تركنا القياس الجلى - الواضح - الى قياس خفى - أقل وضوحا - وعلمنا عن الحكم الذى يؤدى اليه القياس الاول الى حكم آخر يؤدى اليه القياس الثانى لمصلحة مشروعة اقتضت هذا العدول ، الامر الذى يؤدى الى رفع الحرج عن الناس .

هذا عن الاستحسان فى نوعه الاول .

أما عن الاستحسان فى نوعه الثانى فلنجعل له مثلا يدور حول عقد الاستصناع .

فى هذا العقد نرى شخصا يتعاقد مع صانع على أن يصنع له شيئا نظير مبلغ معين ، وهذا الشيء المطلوب صنعه معدوم وقت العقد . والقاعدة فى الشريعة أن العقد على المعلوم لا يجوز ، فهل نقول بعدم جواز هذا العقد الذى تدعو اليه حاجة الناس وجرى عليه أمرهم ؟ ألا يكون فى مثل هذا القول تجاهل لحاجة الناس وقدر كبير من الضرر والحرج والمشقة ؟

من جل ذلك رخص فى مثل هذا العقد - استحسانا - وأصبح استثناء يرد على لقاعدة العامة وهى : عدم جواز بيع المعلوم والتعاقد على المعلوم . فالاستحسان - فى نوعه - قد دعا اليه مراعاة حاجات الناس وتحقيق مصالحهم ورفع الحرج عنهم .

ووجوده كمصدر تشريعى يثبت جانبا من عبقرية هذا الدين وقدرته على

تحقيق مصالح الناس - مصالحهم المشروعة - بكل وسيلة ممكنة فتجد مثل هذه المصالح المشروعة رعاية كاملة من الشريعة الغراء على امتداد الأزمنة والامكنة ، فلا يحس الناس في ظل حكمها بضيق أو يقاسون من عنت أو حرج .

فالاستحسان ترجيح ما تقضى به المصلحة في بعض الوقائع التي لانص فيها - من القرآن والسنة - على ما يقضى به القياس أو القواعد العامة في الفقه ، ومراعاة مصالح الناس أمر يتفق لكل الاتفاق مع إرادة الشريعة الغراء وقصدها .

ورضى الله عن الامام الشاطبي - وهو يقول - أنه اذا اقتضى القياس أمرا ، وكان ذلك الامر يؤدي الى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة ، وجب الدخول عن القياس الى ما يحقق المصلحة العامة لان قصد الشارع من التشريع تحقيق مصالح الناس .

#### ٣٦٧ - سادسا : المصالح المرسلة :

هذا هو المصدر التشريعي السادس في الشريعة الاسلامية . وهو من أكثر المصادر قدرة على مواجهة ما يجد من حاجات الناس ومصالحهم المشروعة على اختلاف الأزمنة والامكنة .

فقد تجد اليوم أو غدا أو بعد غد مصلحة لم يواجهها القرآن صراحة ، وليس فيها حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهل نهملها وننزل الضيق والخرج بالناس ، أم نواجهها ونصدر من التشريعات ما يكفلها ؟ واذا أصدرنا من القوانين ما يكفلها هل يكون عملنا هذا متفقا مع أحكام الشريعة ؟ وبعبارة أخرى : هل تكون هذه القوانين مستندة - في أساسها - على الشريعة الغراء ؟

٣٦٨ - يجب أن ننبه - في بداية الامر - الى حقيقة أولى ، نقولها ونردها ، والاسلام صالح لكل زمان ومكان :

ان أحكام الشريعة الاسلامية كلها قد قصد بتشريعها تحقيق مصالح الناس المشروعة ، فلا يحسون وهم يعيشون في ظلالها بأن حرجا أو ضيقا نزل بهم . وأن أحكامها عاجزة عن تحقيق ما يجلب النفع لهم ، أو يدفع الضرر عنهم .

وتبقى بعد ذلك حقيقة ثانية : أن مصالح الناس لا يمكن حصرها منذ

أن نزلت الدعوة على محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة .  
فهذه المصالح تتعدد وتتجدد ، تختلف وتتناوب ، تتطور وتتغير ، على مر  
الزمان واختلاف المكان . بل ان المصلحة الواحدة قد يتطلبها المجتمع ويحسها  
في عصر معين ، ويرفضها ويأبأها في وقت لاحق . وللشيء الواحد قد تقبله أمة ،  
وترفضه أخرى في نفس الوقت .

### ٣٦٩ - ومصالح الناس - أمام الشريعة الإسلامية - انواع ثلاثة :

١ - فهناك مصالح قام دليل شرعى على رعايتها واعتبارها ، وهذه تسمى  
« بالمصالح العتبرة » ، ومثالها ما يحسه الناس من حاجة الى حفظ حياتهم ،  
وحفظ عرضهم ، وحفظ مالهم . فهذه المصالح قامت الشريعة برعايتها  
واعتبارها : فبالنسبة لحفظ حياة الناس وضعت الشريعة وجوب القصاص  
من القاتل العمد ، وبالنسبة لحفظ عرضهم وضعت حد القذف وعقاب الزانى  
والزانية ، وبالنسبة لحفظ مالهم وضعت حد السرقة . وهذه المصالح ليس  
هناك مشكلة في التشريع لحمايتها ، فالنصوص التى قامت برعايتها  
واعتبارها يجب أن تحترم وتطبق .

٢ - وهناك مصالح قام دليل شرعى على الفائتها وعدم اعتبارها ، وهذه  
تسمى « بالمصالح اللغاة » .

فقد يرى انسان خطأ أن له مصلحة في الزنا ، وهذا نردد عليه قول الحق  
تبارك وتعالى : « ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا » .  
( الاسراء - ٣٢ )

وقد يرى ثان أن له مصلحة في إباحة الربا . وهذا نزلوا عليه قوله  
تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان  
من المس ، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ،  
( البقرة - ٢٧٥ )

وقد يرى ثالث أن الخمر والميسر يكفلان له ربحا كبيرا ، وهذا نذكره  
بقوله عز وجل : « ياأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والأزلام  
رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » .

( المائدة - ٩٠ )

وقد يقول رابع ان لحم الخنزير لا بأس به ، وهذا نضع أمامه الآية  
الكريمة : « انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما امل به لغير الله » .  
( البقرة - ١٧٣ )

فهذه المصالح مصالح ملغاة ، والامر بالنسبة لها لا يثير صعوبة ما .  
فالنصوص التى قضت بالغائها وعدم اعتبارها يجب أن تلقى تطبيقا كاملا .  
ولا تستطيع السلطة التشريعية - فى الدولة الاسلامية - أن تضع فى  
تشريعاتها نصا يخالف ما قضت به الشريعة الفراء .

وبين المصالح الملغاة والمصالح المعتبرة يبقى نوع ثالث من المصالح لم  
يقم دليل شرعى على اعتبارها « ولم يقم دليل شرعى على الغائها ، وهذه  
هى المصالح المرسلة .

فالمصلحة المرسلة ( أى المصلحة المطلقة ) هى فى الاصطلاح الشرعى  
المصلحة التى لم تضع الشريعة حكما لتحقيقها ، ولم يقم دليل شرعى على  
اعتبارها أو الغائها . وسميت مطلقة لانها لم تقيد بدليل إلغاء أو دليل  
اعتبار .

فمثلا : جئت لدينا مصلحة تتطلب أن يثبت الزواج بوثيقة رسمية،  
والا فان الدعوى الناشئة عنه لا تسمع عند الإنكار ، فهل يجوز أن نضع  
نصا تشريعيا لحماية مثل هذه المصلحة ، وهل نجد سندا له من الشريعة  
الاسلامية ؟

وجئت لدينا مصلحة تطلبت أن يكون عقد بيع العقارات مسجلا ، وأن  
الملكية لا تنتقل الا بهذا التسجيل ، حماية للملكية العقارية وحماية للمتعاملين  
فيها . فهل تجد النصوص التشريعية التى تحمى هذه المصلحة سندا لها  
من الشريعة الفراء ؟

وقد نرى أنه يجب أن تنظم الوزارات مثلا على نحو معين ، وتنظم  
الجامعات على نحو معين ، فهل يجوز - شرعا - للهيئة التشريعية أن تصدر  
من القوانين ما يكفل ذلك ؟

٣٧٠ - ذهب جمهور علماء المسلمين الى أن المصلحة المرسلة حجة  
شرعية يمكن أن يستند عليها التشريع ، وأن الوقائع والامور التى ليس لها  
حكم شرعى يثبت بنص القرآن ، أو السنة ، أو الإجماع ، أو القياس ، أو  
الاستحسان ، يجوز أن نضع لها من التشريعات ما تقتضيه المصلحة .  
وتصبح هذه التشريعات فى هذه الحالة - وهى تستند على المصالح المرسلة -  
مستندة على الشريعة الاسلامية .

وكانت حجتهم في ذلك :

١ - أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا أمورا مطلقا المصلحة وليس لوجود نص في القرآن أو السنة يقضى بذلك . فابو بكر الصديق - رضى الله عنه - جمع الصحف المتفرقة التي كان القرآن مودنا فيها وهو عمل مبنى على المصلحة ، واستخلف عمر بن الخطاب عندما أحس بدنو أجله ، وهو أيضا عمل مبنى على المصلحة . وجاء الفاروق فوضع أحكاما كثيرة لمطلق المصلحة : فقد منع سهم المؤلفه قلوبهم من الصحقات ، واتخذ السجون ، وأوقف حد السرقة في عام المجاعة . وعثمان بن عفان - رضى الله عنه - جمع الناس على مصحف واحد ، وأمر بكتابة المصحف ونشره وحرق ما عداه من الصحف المدون فيها القرآن ، وهو عمل جليل مبنى على المصلحة التى تتمثل في ألا يكون بين المسلمين خلاف في كتاب الله . وورث زوجة من طلق زوجته ثلاثا في مرض موته فرارا من ارثها . والامام على - رضى الله عنه - حرق الغلاة من الشيعة الروافض .

وكل هذه المصالح التى عناها كل من الخلفاء الاربعة مصالح مرسله ، ومع ذلك فقد شرعوا ببناء عليها . وقال القرافى في ذلك : « ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسله أن الصحابة عملوا أمورا مطلقا المصلحة لا لتقدم شامدا بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير . وولاية العهد من أبى بكر لعمر ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير . وكذلك ترك الخلافة شورى ، وتدوين الدواوين ، وعمل السكة للمسلمين ، واتخاذ السجن وغير ذلك مما عمله الصحابة لمطلق المصلحة » .

٢ - ان الشريعة السمحة تستهدف أول ما تستهدف تحقيق مصالح الناس ، ومصالح الناس تتجدد وتتعدد على مر الزمن ، وتختلف باختلاف الامكنة والبلاد . فاذا نحن لم نعتبر هذه المصالح المتجددة فاننا نغود التشريع الاسلامى الى الجمود ونفقهه عن مسايرة ركب الحياة ، ونعطل الشريعة السمحة عن أداء رسالتها كشرعية خالدة تصلح لحكم البشر في كل زمان ومكان .

٣ - ان هذه المصالح التى تسمى بالمصالح المرسله هى - عند التعمق في فهمها - المصالح المعتبرة . فالشريعة الاسلامية وإن لم يرد فيها ما يدل على اعتبار كل مصلحة من هذه المصالح - لتعددتها وتنوعها واختلافها على

مر القرون من نزول الدعوة الى يوم القيامة - فقد ورد فيها ما يدل على اعتبارها في جملتها . ذلك لان الشريعة الغراء قد جطت مقصدها العام من تشريع كل ما جاءت به من احكام هو : تحقيق المصالح المشروعة للناس بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم . وكل ما يتطلبه تحقيق هذه المصالح يجوز أن يكون محلا للتشريع ، ويصبح القانون هنا متفقا مع الشريعة لانه صدر تحقيقا لمصالح الناس التي اعتبرتها الشريعة في جملتها وان لم تنزل الى جزئياتها وتفصيلاتها .

٣٧١ - وهناك أمر يجب أن ننتبه له ونحن نعالج هذا المصدر التشريعي:

ان الحاكم - أو الرئيس أو الامير - يستطيع أن يجعل منه بابا للتشريع يرضى به اهواء ومطامعه ، فيصدر من التشريعات ما يشاء ، يقيد بها الناس كما يريد ، ثم يخلع على عمله رداء الشرعية فيستند أمام شعبه على المصالح المرسلة .

ولقد تنبه علماء المسلمين لذلك منذ وقت بعيد ، فاشتدوا في المصلحة المرسلة التي بينى عليها التشريع ثلاثة شروط :

**الشرط الاول :** أن تكون مصلحة حقيقية ، وليست مجرد مصلحة وهمية . والمصلحة الحقيقية يميزها أنها تجلب للناس نفعا أو تدفع عنهم ضررا . أما تلك التي تنزل بالناس ضررا : أو يكون ضررها أكبر قدرا من نفعها فأنها مصلحة وهمية . ويضرب علماء الشريعة مثلا على هذه المصلحة الوهمية: تلك المصلحة التي يتوهم للبعض وجودها اذا ما سلبوا من الزوج حق تطليق زوجته ، وجعل حق التطليق للقاضي وحده في جميع الحالات .

**الشرط الثاني :** أن تكون مصلحة عامة تتمثل في تحقيق نفع لعدد كبير من الناس أو دفع ضرر عنهم . فلا يجوز إذن أن يوضع التشريع وحده للوحيد حماية مصلحة فرد أو بعض أفراد قلائل ، أو تحقيق نفع خاص لأمير أو عظيم . فالمصلحة حينئذ لاتعد مصلحة عامة .

**وأما الشرط الثالث :** فيتعلق بالحكم التشريعي الذي يراد وضعه لهذه المصلحة ، فان هذا الحكم يجب ألا يتعارض مع مبدأ تقرر بنص في القرآن أو السنة أو الاجماع .

فمصلحة البعض في مساواة الابن بالابنت في الارث لا تعد من المصالح المرسلة ، بل من المصالح المغاة ، لان النص التشريعي الصادر بهذه المساواة

يتعارض مع نص قرآني صريح يقول الحق تبارك وتعالى فيه : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » ( النساء - ١١ )

ومن أجل ذلك أيضا فإن الفتوى التي أصدرها فقيه الاندلس يحيى بن يحيى اللبثي المالكي - تلميذ الإمام مالك - في موضوع عبد الرحمن بن الحكم الأموي - أحد ملوك الاندلس - تعد فتوى خاطئة . فقد روى أن عبد الرحمن بن الحكم قد خالط إحدى نساءه في رمضان فسأل الفقهاء عما يكفر به ، فقال له الفقيه يحيى بن يحيى اللبثي بأنه لا كفارة لافطاره الا بصيام شهرين متتابعين . ولما سئل : لم لم تفتنه بمذهب الإمام مالك وهو التخيير بين عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا ؟ قال يحيى لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه أن يخالط كل يوم ويعتق رقبة ، ولكنى حملته على أصعب الأمور لئلا يعود .

فالمصلحة التي اعتبرها فقيه الاندلس في فتواه وهي ردع الملك وزجره حتى لا يعود الى انتهاك حرمة الصيام ليست مصلحة مرسلة وانما هي مصلحة ملغاة . ذلك لان تلك الفتوى التي راعت هذه المصلحة قد جاءت مخالفة لنص صريح . فلقد روى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال :

« جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت . قال : وما اهلكك ؟ قال : واقعت امرأتي في رمضان . قال : هل تجد ما تعتق به رقبة ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا ؟ قال : لا . قال : ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق ( قفة ) فيه تمر ، فقال تصدق بهذا » فقال للرجل : أعلی أفقر منا يارسول الله ؟ فوالله ما بين لا بتيها أهل بيت أحوج اليه منا . فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بحت أنيابه ، ثم قال : اذهب فاطعمه أهلك » (١) . ( اللابتان مفردا لابة وهي أرض ذات حجارة سود . وتسمى حرة وكانت المحينة بين لابتين ) .

فالكفارة عتق رقبة ، فإن لم يجدها الانسان فصيام شهرين متتابعين ، فإن لم يستطع الصوم لمشقة شديدة فاطعام ستين مسكينا . فهي واجبة بهذا الترتيب : العتق ، فالصيام « فالاطعام » . وعند مالك لا يشترط هذا الترتيب



بل تكون الكفارة عنده على وجه التخيير بين الاعتاق والاطعام وصوم الشهرين للقاتلين ، وأفضلها الاطعام فالصيام .

وذلك كله ، عند مالك وسواه ، لا فارق فيه بين أمير وخفير . فلا يجوز للفتوى أن تعارض حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وفقه المالكية في الموضوع ، لتحمل الملك على أصعب الأمور .

٣٧٢ - والذي لا شك فيه أن هذا المصدر التشريعي - بعد هذه الشروط الثلاثة - قد أصبح أداة قيمة في التوسع على الناس ومراعاة حاجاتهم ومصالحهم التي تتجدد يوما بعد يوم .

فكل مصلحة حقيقية للناس يمكن للسلطة التشريعية أن تواجهها بتنظيم تشريعي يتناولها بما تتفق مع مصلحة المجتمع كله ، وتصبح القوانين - في هذه الحالة - وهي تستند على المصالح المرسله تجد سندها النهائي في الشريعة الإسلامية ذاتها .

وهكذا تصبح الشريعة الفراء قادرة دائما ، مستطبعة أبدا ، أن تواجه مصالح الناس وحاجاتهم مهما تنوعت واختلفت ، وتعددت وتطورت " في شتى الأزمنة وشتى الأمكنة .

وكما أن الفضيلة وسط بين إفراط وتفريط ، فهكذا الأخذ بالمصالح المرسله . ولقد قال ابن القيم : « من المسلمين من فرطوا في رعاية المصلحة المرسله ، ففعلوا الشريعة قاصرة ، لا تقوم بمصالح العباد محتاجة الى غيرها ، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرق الحق والعدل . ومنهم من افراطوا فسوغوا ما ينافي شرع الله وأحدثوا شرا طويلا وفسادا عريضا » .

### ٣٧٣ - سابعا : العرف :

العرف هو ما اعتاده الناس واستقروا عليه في ناحية من حياتهم . هذا العرف يجب على القاضي أن يراعيه وهو يقضى ، وعلى الشرع أن يقيم وزنا له وهو يضع قانونه ، وعلى عالم الشريعة أن يضعه في اعتباره وهو يصدر آراءه وفتاواه .

هذا ما تراه الشريعة السمحة .

فعلماؤها يقولون : إن العادة شريعة محكمة . وجاء كبار الأئمة ففعلوا للعرف اعتبارا فيما يصدرونه من آراء .

فابو حنيفة واصحابه اختلفوا في الرأى في المسألة الواحدة لاختلاف  
العرف السائد في وقت صدور الرأى ، وقد تضمن الفقه الحنفى أحكاما عدة  
مبنية على العرف : منها مثلا أنه اذا لم يتفق الزوجان على المقدم والمؤخر من  
المهر كان الحكم للعرف ، واذا اختلف للطرفان في خصومة « وليس لاي  
منهما بينه ، فالقول لمن يشهد له العرف » ويصح وقف المال المنقول اذا جرى  
بذلك العرف .

والامام مالك بنى كثيرا من فقهه على عمل أهل المدينة .

والشافعى أيضا ، عندما جاء الى مصر من بغداد ، غير بعض الآراء التى  
قال بها وهو في بغداد لتغير العرف هنا عن هناك .

واستقرت في الشريعة أهمية العرف ومكانته حتى قيل : « ان الثابت  
بالعرف كالثابت بالنص » ، « والمعروف عرفا كالمشروط شرطا » .

٣٧٤ - وان الشريعة الإسلامية - اذ تنسج للعرف مكانا كمصدر  
للاحكام الشرعية - لتثبت مرة بعد أخرى قدرتها على حكم البشر في كل  
زمان ومكان .

ذلك لان العرف لصيق الصلة بحياة الناس ، فهو يمثل في حياتهم القواعد  
التي استقروا عليها بحكم العادة لا بحكم التشريع ، فنشأت بينهم نشأة ذاتية  
نابعة من ظروف البيئة واتجاهات البشر . فاذا ما أفسحت الشريعة مكانا له  
فانها تنسج مكانا للواقع الحى في كل مجتمع ، فتراعى ظروف كل بيئة  
وحاجات شعبها . ولذلك فان البعض يرى فيه نوعا من مراعاة المصالح  
المرسلة .

وان الشريعة الإسلامية في ذلك قد سبقت كل الشرائع الوضعية التى  
تجعل الآن للعرف مكانا كمصدر من مصادر القانون الى جانب النصوص  
القانونية المكتوبة . ولا عجب في ذلك ، فهى كنظام قانونى قد جاءت أدق  
ما يكون للنظام ، وأكثر ما يكون قدرة على مسايرة للتطور الذى يفرضه  
اختلاف الزمان والمكان .

٣٧٥ - ولكن الشريعة الفراء وان جعلت للعرف مكانا فانها تريد  
للمجتمع - لكل مجتمع - أن يعيش ويحيا ، ويتحرك وينمو « داخل اطار  
كبير من القيم الإسلامية » .

ومن هنا فإن الشريعة الإسلامية لا تقيم وزنا على الإطلاق لإية عادة تستقر في حياة الناس إذا ما جاءت مخالفة للقيم الإسلامية والمبادئ الإسلامية .

فإذا رأينا أزياء النساء قد استقرت على نحو معين يكشف عن كثير من مفاتن المرأة فإن ذلك مهما طال أمده واتسع انتشاره لا يعتبر أمرا تقبله شريعة الله أو تبقى عليه . فإن كتاب الله يرفضه وسنة نبيه تأباه . فلقد أنزل الرحمن من فوق سبع سموات :

« وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ( يخفضن أبصارهن ولا ينظرن الى ما لا يحل لهن ) ويحفظن فروجهن ( يحفظنها عن ارتكاب الفواحش ) ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها ( الا ما لا يمكن اخفاؤه بالضرورة كالرداء والثياب ، روى عن ابن عباس أنه قال : وجهها وكفيها ) وليضربن بخمرهن على جيوبهن ( الخمر جمع خمار ، وهو غطاء الرأس كالطرحة والوشال ، والجيب فتحة الثوب من الرقبة الى الصدر ، أى يشددن هذا الخمار على الفجر والصدر فلا يرى منه شيء ) » ( النور - ٣١ )

هذا هو الاسلام ، انه يرفض كل ثوب يشف فيكشف عما تحته ، وكل ثوب يفصل فيصف ما تحته ، وكل ثوب عار هو بذاته داعية الى الفتنة . ولقد روى أبو هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « صنفان من أهل النار لم أرهما : قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس » ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات ٠٠ لا يحظن الجنة ولا يجدن ريحها ، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا » ( ١ ) .

فالمعرف هنا عرف فاسد لا تقيم له الشريعة الإسلامية وزنا .

وإذا رأينا الرشوة تنتشر في أى بلد إسلامي انتشارا كبيرا ، حتى يتصور البعض أنها أمر جائز ومشروع ٠٠ وإذا رأينا الخمر واليسر من ضروريات الحياة عند بعض الناس ممن متعمهم الله بالثراء العريض ٠٠ وإذا رأينا التعامل بالربا تتعدد أشكاله وصوره وينظر اليه أنه من الاصول الاقتصادية السليمة ٠٠ إذا رأينا ذلك وسواه ، مما يشبهه في معصية

الخالق عز وجل ، قد اتسع نطاقه وانتشر واستقرت حياة الناس عليه ، قل عددهم أم أكثر ، فانه لا يكتسب مع هذا الانتشار حق الوجود ، فهو عرف فاسد ، ترفضه شريعة الله وهي شريعة الخلود .

وانها لقاعدة واضحة مستقرة : أن كل عرف يستقر مخالفا للشريعة الغراء عرف فاسد لا اعتبار له ، لا يستمد من الشريعة قوة ملزمة . بل على العكس من ذلك فانها تدعو المسلمين جميعا ، الحكام منهم قبي المحكومين ، الى تغييره والغائه . انها توجه الى كل فرد منهم نداء رسول الله صلى الله عليهم وسلم :

« من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » (١) .

« كلکم راع ومسئول عن رعيته : الامام راع ، ومسئول عن رعيته ، والرجل راع في اهله ومسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها ، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته ، الا وكلکم راع ومسئول عن رعيته » (٢) .

٣٧٦ - ثلثنا : شرع من قبلنا :

يقصد بشرع من قبلنا الأحكام التي شرعها الرحمن عز وجل للامم السابقة على أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهل تسرى هذه الاحكام بالنسبة لنا ؟

هناك نقطة يجب أن توضح من البداية : ان هذه الاحكام التي لم بات ذكرها في كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لا تعد شرعا لنا على الاطلاق ، أما الاحكام التي وردت في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلمه فالأمر فيها واحد من ثلاثة :

- ١ - أما أن يكون القرآن - أو السنة - قد قصها علينا « ولكنه نص صراحة على نسخها ورفعها عنا ، وهذه لا تكون لنا شرعا عى الاطلاق .
- ٢ - وأما أن يكون القرآن قد قصها علينا ، وقضى صراحة بفرضها علينا . وهذه الأحكام الشرعية - بهذا النص الصريح - تصبح جزءا من شريعتنا . مثال ذلك الصيام ، والأضحية .

---

(١) رواه مسلم ، والترمذي ، وابن ماجه ، والنسائي .

(٢) متفق عليه .

فقد جاء في كتاب الله عز وجل :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » .

( البقرة - ١٨٣ )

وجاء في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله عن الأضحية :

« ضحوا فانها سنة أبيكم إبراهيم عليه السلام » .

٣ - ولما أن يكون القرآن قد قصها علينا ولكنه لم ينص صراحة

على الغائها ورفعها عنا ، أو فرضها والزامنا بها .

وهذه أيضا تسرى بالنسبة لنا .

مثال ذلك تجده في الآية الكريمة :

« وكتبنا عليهم فيها ( أى في التوراة ) أن النفس بالنفس والعين

بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ،

فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم

الظالمون » .

( المائدة - ٤٥ )

فقد جاء القرآن مصحقا لما بين يديه من التوراة والانجيل ، فاذا تضمن

حكما شرعيا سابقا ذكر في التوراة مثلا ، ولم ينص صراحة على نسخه

والغائه فان ذلك يعنى - بالضرورة - أنه تشريع لنا .

٣٧٧ - والواقع أن شرع من قبلنا لا يعتبر مصدرا مستقلا بين

المصادر التشريعية ، فهو لا يعمل به الا اذا قصه كتاب الله أو سنة رسوله

صلى الله عليه وسلم ولم يرد في الكتاب أو السنة ما يدل على رفعه عنا .

فالامر فيه أولا وأخيرا راجع الى الكتاب والسنة فهو ليس بالمصدر المستقل .

وقد ذكرناه هنا لتكتمل صورة المصادر التشريعية الاسلامية كلها أمام الفكر

والباحث .

٣٧٨ - ناسعا : قول الصحابي :

ولكى تكتمل الصورة أيضا لابد أن نذكر شيئا عن قول الصحابي والى

أى حد يمكن اعتباره مصدرا من المصادر التشريعية في الاسلام .

والصحابي - في مجالنا هذا - هو كل من لقي رسول الله صلى الله

عليه وسلم وآمن به ، وطالت صحبته ، فشاهده ورأى أفعاله وسمع

أقواله ، وأخذ عنه مبادئ الاسلام وأصوله . فالعشرة المبشرون بالجنة . وأبو هريرة ، وعبد الله بن عباس ، وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود ، وأمهات المؤمنين زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رأوه وسمعوا منه ، وإذا سألهم الناس عن أمور دينهم - بعد وفاة الرسول الكريم - أجابوا ، فأصبح لهم العديد من الفتاوى في أمور المسلمين .

فما هي الحجة التي يتمتع بها قول الصحابي ؟

إذا كان قول الصحابي في أمر لا يدرك بالראى والاجتهاد فإنه يصبح حجة على المسلمين . ذلك لأنه لا بد أن يكون قد سمعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . مثال ذلك ما روى عن عائشة رضى الله عنها : أن الحمل لا يمتك في بطن أمه أكثر من سنتين ولو بدورة مفزل . وما روى عن عبد الله بن مسعود من أن أقبل مدة للحيض ثلاثة أيام . فإن مثل هذه الأمور ليست مما يدرك بالاجتهاد والراى ، فإذا كان الصحابي قد قال بها فلا بد أن يكون في ذلك ناقلًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصبح قول الصحابي - في حقيقته - جزءًا من السنة .

أما إذا كان قول الصحابي نتيجة رأيه الذاتى واجتهاده الشخصى في مجال - هو بطبيعته - مما يترك للاجتهاد والراى فإن قول الصحابي لا تصبح له قوة ملزمة . فهو قد تأمل في كتاب الله وسنة رسول الله وأصدر رأيه ، وهو انسان غير معصوم يصيب ويخطئ ، فليس هناك ما يدعو الى للزام المسلمين برأيه للزما دائما .

فعلماء المسلمين وفقهاؤهم يستطيع كل منهم أن يعيش عمره في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتأمل في المصادر التشريعية كلها ، ثم يحس بضرورات الحياة وظروفها في عصره ، ويصدر بعد ذلك الراى الذى يستريح له ضميره وعقله ووجدانه .

إن ذلك هو الراى الراجح - في الفقه الحديث - وهو في نفس الوقت الأكثر اتفاقًا مع وضع الشريعة الخالدة كتشريع سماوى صالح لكل زمان ومكان .

#### ٣٧٩ - عاشر : الاستصحاب :

الاستصحاب في اللغة الملازمة وعدم المفارقة .

ونعنى به هنا الحكم على الشئ بالحال التى كان عليها من قبل حتى

يقوم دليل على تغير تلك الحال ، أو هو جعل للحكم الذى كان ثابتا فى الماضى  
باقيا فى الحاضر الى أن يقوم دليل على تغييره .

فالانسان الحى نحكم بأنه حى الى أن يقدم لنا شخص آخر الدليل على  
وفاته .

والشخص المدين بدين ثابت بالكتابة نحكم بأنه مازال مدينا حتى يقدم  
لنا الدليل على سداده للدين .

والشخص البرى الذى يواجه اليه اتهام فى جريمة معينة نفترض فيه  
البراءة حتى تقدم لنا جهة الاتهام أدلة أدلته .

والمالك الذى يقدم الدليل على ملكيته لمال معين نفترض فيه أنه المالك  
حتى يقدم لنا من ينازعه فى ملكيته الدليل على أنه قد اشترى منه هذا  
المال .

ولكن هب أن عقدا معيناً ، أو تصرفا معيناً ، أو طعاما معيناً ، لا نعترف  
حكمه الشرعى ، ولم نجد فى القرآن والسنة والمصادر التشريعية الاخرى نصا  
صريحا يبين هذا الحكم . فكيف نقول : انه حلال أم حرام ؟

**هنا نصل الى مبدأ سمح من مبادئ الشريعة الفراء : أن الاصل فى  
الاشياء الاباحة .**

فالإباحة فى الاسلام هى الأصل حتى يقوم الدليل على غير ذلك :  
بالنسبة لطعام معين ، أو عقد معين ، أو تصرف معين .

وهذا المبدأ : « الأصل فى الاشياء الاباحة » يستند على أدلة من كتاب  
الله ، لذي يقول فيه عز وجل :

« هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا » ( البقرة - ٢٩ )  
« ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الارض » ( الحج - ٦٥ )  
« ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السماوات وما فى الارض وأسبغ عليكم  
نعمه ظاهرة وباطنة » ( لقمان - ٢٠ )

« وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعا منه » ، ان فى ذلك  
آيات لقوم يتفكرون ،  
( الجاثية - ١٣ )  
من كل هذه الآيات وسواها نرى الرحمن عز وجل يخلق لعباده ما فى

الارض جميعا ، ويسخر لهم ما في الارض جميعا ، ولن يكون ذلك الا اذا كان كل ما في الارض مباحا لهم . ظو انه كان محظورا عليهم لما كان مخلوقا من اجلهم ومسخرها لهم .

فاذا ما عرض علينا - في أى زمان ومكان - أمر طعام معين ، او عقد معين ، أو تصرف معين ، ولم نجد حكما شرعيا له - من المصادر التشريعية السابقة - فاننا نحكم على الفور بإباحته استنادا على أن الاصل في الاشياء الإباحة .

٣٨٠ - وتطبيق آخر للاستصحاب تستعين به القوانين الجنائية الحالية وترى فيه واحدا من مغلخها : أن التهم يرى حتى تثبت ادانته . والاسلام قد عرف هذا البدا منذ أربعة عشر قرنا .

فالاستصحاب - كما قلنا - هو جعل الحكم الذى كان ثابتا في الماضي باقيا في الحاضر الى أن يقوم دليل على تغييره . والحكم الذى كان ثابتا في الماضي بالنسبة للمتهم هو البراءة ، وبالنسبة للمدعى عليه في قضية مدنية هو براءة الذمة . فاذا ما ادعى شخص أن له ديننا على انسان آخر كان عليه أن يقيم الدليل على ذلك . فاذا لم يقم الدليل اعتبرت ذمة المدعى عليه بريئة من ذلك الدين . فالاصل هو براءة الذمة حتى يقوم الدليل على عكس ذلك ، براءة الذمة جنائيا ومدنيا حتى يقوم الدليل على غير ذلك .

انه تصور سليم يعين في اعطاء حكم شرعى لأمور لا نجد حكما لها في المصادر الاخرى ، ويعين أيضا في تحديد عبء الإثبات وعلى من يقع في القضايا الجنائية والمدنية على السواء .

ولقد قام على أساس ذلك العديد من المبادئ الشرعية التي تفيد في مجال العبادات والمعاملات على السواء . ومنها :

- أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك .
- وأن الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره .
- وأن الاصل في الاتساع البراءة .

٣٨١ - والاستصحاب هو آخر ما نلجأ اليه ونحن نبحث عن الحكم الشرعى في موضوع معين . ذلك أننا اذا لم نجد دليلا خاصا به في كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إجماع العلماء المجتهدين من المسلمين ، أو القياس ، فاننا نلجأ الى الاستصحاب .



انه بذلك يجعل الناس في سعة من أمرهم ، فيعين عند مواقف الحيرة التي لا يجد فيها الإنسان نصا صريحا أمام مشكلة ملحة .

وفي مجال الاثبات يكون للاستصحاب دور هام ، فهو يحدد من - بين طرفي الخصومة - يجب أن يتحمل عبء الاثبات ، والاثبات أمام القضاء أمر أساسي وجوهري .

وقبل ذلك ، وبعد ذلك ، فانه يحمل الى الإنسانية سمة الاسلام الأساسية في التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم . وهو يقول لهم : ان الاصل في الاشياء الاباحة . ويرعى حرية الفرد ويصونها من الظلم والجور وهو يضع المبدأ الأساسي ان الاصل في الإنسان البراءة ، وان المتهم برئ حتى تثبت ادانته .

وانها لشريعة الله التي تثبت في مجال بعد آخر قدرتها على حكم البشر في أي مكان من حنبا البشر ، الى أن تجدل الارض غير الارض والسموات

# الباب الثالث

## الدستور وتنظيم السلطات العامة في الدولة

٣٨٢ - الدستور ضرورة لاغنى عنها في الدولة الاسلامية :

هناك خطأ شائع يقع فيه الكثيرون ممن يتصدون - مشكورين - للكتابة في هذا الموضوع : انه ليس هناك ما يدعو الى وجود الدستور في النظرية العامة للدولة في الاسلام . فالدولة الاسلامية التي يحكمها كتاب الله وسنة نبيه ليست في حاجة لهذا الذي نسميه بالدستور . وانه لخطأ كبير . . . فالاسلام - كما نعلم - قد اقام الحكم في الدولة على اساس الشورى ، فجعل من المبدأ الديمقراطي اساسا للحكم في الدولة . ولكنه لم يحدد على الاطلاق أسلوبا معيناً للشورى يجب الاخذ به في جميع البلاد وفي جميع العصور . فالقرآن الكريم لم يتضمن ذلك ، ولم يرد في السنة النبوية ما يثبت ان الرسول الكريم قد حدد تفاصيل الشورى وبين جزئياتها ووضح كيف تقوم في كل بلد وعلى امتداد العصور الى يوم القيامة .

وانه لامر طبيعي يتفق مع عبقرية هذا الدين الحنيف الذي انزله الرحمن عز وجل من فوق سبع سموات ليحكم البشر منذ نزل الى يوم القيامة .

فجزئيات الشورى وتنظيماتها قد تركت كلها ، ينظمها كل شعب بما يتفق مع ظروفه . وهذا التنظيم يجب ان يوضع في هذه الوثيقة التي نسميها بالدستور .

فالاسلام قد جعل من الديمقراطية السياسية اساس الحكم في الدولة ويأتي الدستور - في الدولة الاسلامية - ليحدد أي شكل من اشكال الديمقراطية يتفق مع هذه الدولة بالذات في هذا الزمن بالذات : وهل هي الديمقراطية المباشرة أم الديمقراطية النيابية أم الديمقراطية شبه المباشرة . وفي داخل هذا الشكل بالذات كيف تكون العلاقة بين السلطات وهل يحسن ان تأخذ الدولة بالنظام البرلماني أم بالنظام الرئاسي أم بنظام حكومة الجمعية .

كل هذه الموصوغات وسواها لم يحددها الاسلام تحديدا قاطعا .  
فتركها للدستور ، وعلى الدستور ان يضع فيها ما يراه متفقاً مع ظروف  
هذه الدولة في هذا الزمن بالذات .

فالدستور اذن ضرورة لاغنى عنها في الدولة الاسلامية .

ولكنه اذ يقوم في الدولة الاسلامية سوف يحمل السمات الاساسية  
لهذه الدولة . فهناك ما يعلوه في القيمة : كتاب الله وسنة رسوله . .  
ومن هنا فان الدستور يجب ان يحترم في كل ما ياتي به من نصوص وقواعد  
مبادئ الشريعة الاسلامية ، فهي تعلوه وتسبقه .

ومن هنا فانه لا يستطيع ان ينظم السلطات بشكل يهدد مبدأ الشورى  
نهائيا ، كان يقيم نظاما دكتاتوريا تتركز السلطات فيه في يد حاكم  
فرد لا يكون للشعب سلطان عليه . ولا يستطيع ايضا ان يهدد مبدأ من  
المبادئ الاسلامية الكبرى : في العدل والمساواة والحرية والتسامح الديني .

٣٨٣ - قيد أساسي يرد على الدستور : احترامه لكل أحكام الشريعة  
الاسلامية :

وهكذا نرى ان هناك قيودا اساسيا يرد على الدستور يتمثل في مراعاته  
لكل قواعد الشريعة الاسلامية واحكامها .

فمبادئ الشريعة الفراء تعلو في قدرها على الدستور ذاته ، فتصبح  
على حد التعبير الفرنسي : supraconstitutionnel

ومن هنا فان مبدأ تدرج النصوص لا يقتصر في الدولة الاسلامية على  
درجات ثلاث وإنما يصبح درجات اربع .

فالنصوص تتدرج الآن في درجات ثلاث : الثلاثة . والقانونون .  
والدستور . الثلاثة تحترم القانون والدستور ، والقانونون يحترم الدستور .  
وهي في النظرية العامة للدولة في الاسلام تتدرج في درجات اربع : الثلاثة ،  
ثم القانونون ، ثم الدستور ، ثم مبادئ الشريعة الاسلامية .

فالشريعة الفراء تقيد السلطة التأسيسية وهي تصدر الدستور .  
ومن الطبيعي بعد ذلك ان نقول انها تقيد سلطات الدولة الثلاث :  
التشريعية والتنفيذية والقضائية .

فاما السلطة التشريعية فانها في المجال المتروك لها - كالتشريع لمواجهة المصالح المرسله مثلا - يجب أن تراعى أحكام الشريعة ، فلا تخالف نصا صريحا أو تهدر أصلا من الاصول الاسلاميه أو مبدأ من مبادئها العامة .

واما السلطة التنفيذية فانها ايضا يجب ان تراعى احكام الشريعة كلها سواء وردت في القوانين للوضعية أو جاءت مباشرة من القرآن والسنة . وهي في أدائها لمهمتها يجب ان تدرك ان الشريعة الاسلاميه تآبى نظام الدولة البوليسيه ونظام الدولة الاستبداديه ، وان سلطة الحكم فيها تتقيد ازاء الافراد بالقانون ، وان ارادة الحاكم تظل خاضعة للقانون ، وليست اعلى من القانون .

واما السلطة القضائية فانها ، وهي تحكم في قضايا البشر ، في أشد الحاجة الى الاستعانة بحكم الشريعة ، ليس في نصوصها فحسب ، وانما في روحها أيضا . فشرعية الله هي أقدر ما تكون على انارة القلوب والبصائر .

وهذا القيّد الاساسى الذى يرد على الدستور ، ويوجه اعمال السلطات الثلاث ، يجعلنا نطرح على انفسنا سؤالاً هاماً يقول : من الذى يتولى السلطة التشريعية في الاسلام ؟

#### ٣٨٤ - من الذى يتولى السلطة التشريعية في الاسلام :

ان السلطة التشريعية - كما نعلم - هي التى تضع القوانين المنظمة لحياة المجتمع في شتى جوانبها . وهي في الدساتير المختلفه من اختصاص البرلمان . وقد يتكون البرلمان من مجلسين ، وقد يتكون من مجلس واحد والمجلسان - كتأعده عامة - بالانتخاب ، واذا كان أحدهما بالتعيين فان الآخر يجب أن يكون كله بالانتخاب .

ويمكن القول - بصفة عامة - ان الدساتير تحرص على أن تجعل السلطة التشريعية للكثرة من البشر وليس لعدد ضئيل محدود ، يأتون كلهم أو في غالبيتهم العظمى عن طريق الانتخاب ، ويتمتع بحق الانتخاب كل وطنى - يتمتع بجنسية الدولة - بلغ سناً معينة دون أن يشترط فيه أن يكون لديه رقماً معيناً للثروة ، أو حاصلاً على مؤهل دراسى معين ، أو ابناً لطبقة معينة ، وهذا ما يعرفه الفكر الدستورى باسم « مبدأ الاقتراع العام » .

فالتطور الدستوري الحديث يجعل السلطة التشريعية ، سلطة وضع القوانين ، لبرلمان منتخب ، يجيء أعضاؤه بالانتخاب ، بشارك فيه الشعب كله طبقا لمبدأ الاقتراع العام .

فمن الذى يتولى السلطة التشريعية فى الاسلام ؟ ..  
ان هذه النقطة بالذات قد خفى وجه الحقيقة فيها عن الكثيرين ،  
ويجب أن ننصف الاسلام فيها الانصاف كله :

**٣٨٥ -** ولقد كان استاذنا الجليل الامام الراحل الاستاذ المشيخ عبد الوهاب خلاف من أوائل الذين كتبوا فى هذا الموضوع . فلقد أصدر منذ خمسين عاما كتابا عن « السياسة الشرعية » وعرض فيه للسلطات الثلاث فى الاسلام وقال عن السلطة التشريعية :

« يتولى السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية ، فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الاحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ويشرفون على تنفيذها .  
وأما فى الدولة الاسلامية فالذى يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وسلطتهم لا تعدو أمرين : أما بالنسبة الى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه ، وأما بالنسبة الى ما لاي نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد .  
وذلك ان الدولة الاسلامية لها قانون أساسى الهى شرعه الله فى كتابه وعلى لسان رسوله . فحيث يوجد نص فى هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون لرجال التشريع فيه الا البحث وتعريف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيق النص صحيحا . وإذا لم يوجد نص فى هذا القانون كان لرجال التشريع الاسلامى مجال للاجتهاد والاستنباط على ان يكون مرجعهم فى اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسى ، فيشرعون الاحكام فيما لا نص فيه بواسطة القياس على ما فيه نص » .

فهو ييزى اذن ان السلطة التشريعية فى الاسلام يتولاها المجتهدون وأهل الفتيا . ولم يكن هذا رأى عبده رأيا عارضا ، بل أكدّه بعد ذلك مرة بعد أخرى . . .

فلقد نشرت له مجلة القانون والاقتصاد - التى يصدرها أعضاء هيئة التدريس بكلية الحقوق بجامعة القاهرة - سلسلة مقالات عن السلطات الثلاث فى الاسلام ، وعندما تكلم عن السلطة التشريعية - بعد

وفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم - طوال القرن الأول الهجرى قال :  
« ان الذين تصدوا للتشريع في هذا العهد جماعة من أصحاب الرسول  
صلى الله عليه وسلم امتازوا بطول صحبتهم للرسول صلى الله عليه وسلم  
وبما أوتوا من علم وفقه وحفظ ، فعرفوا بفقهاء الصحابة . وتفرقوا في  
الامصار الاسلامية . وكانوا مرجع المسلمين يستفتونهم فيما نزل بهم  
وفيما يمن لهم وكانوا هم رجال السلطة التشريعية في ذلك العهد ،  
يرجع اليهم في تبيان النصوص ، وفيما لاتص فيه . من أشهرهم في  
الحنفية الخلفاء الاربعة الراشدون ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن عمر .  
وام المؤمنين عائشة . وفي مكة عبد الله بن عباس ، وفي الكوفة عبد الله بن  
مسعود ، وفي البصرة انس بن مالك وأبو موسى الاشعري ، وفي الشام معاذ  
بن جبل وعبادة بن الصامت ، وفي مصر عبد الله بن عمرو بن العاص . ولم  
يكتسب واحد من هؤلاء حق التشريع بتولية الخليفة او انتخاب الأمة وانما  
كسبوه بما امتازوا به من علم بالقرآن والسنة ، وفقه لروح التشريع الاسلامى  
استفادوه من طول صحبتهم للرسول ، واعترفت لهم اكرتية الأمة بهذا الحق ،  
حتى كان معروفا في كل ولاية اسلامية فقهاء الصحابة الذين يرجع اليهم في  
الاستفتاء او بعارة أخرى رجال التشريع ، »

فالسطة التشريعية - عند استانفا للراحل - تولاما طوال القرن الاول  
الهجرى جماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفوا بفقهاء  
الصحابة .

ثم عرض - استانفا للجيل رحمه الله - للسطة التشريعية في عهد  
لاحق يمتد حتى اوائل القرن الرابع الهجرى ، فقال : « ان هؤلاء المفتين من  
الصحابة - في كل مصر اسلامى - التفت حولهم تلاميذ لازموم وحفظوا  
عنهم القرآن ورووا ما حفظوه من السنة ووقفوا على فتاويهم فيما نزل بهم  
من الحوادث ، وعلى الجملة أخذوا عنهم علمهم وما استقر في صدورهم من سر  
التشريع وفقه الاسلام ، وصار هؤلاء التلاميذ فقهاء التابعين ، ومنهم من  
شارك استانفته من الصحابة في الفتيا مثل سعيد ابن المسيب وعلقة بن  
قيس ، فقد كان سعيد يفتى بالمدينة في حياة بعض المفتين من الصحابة وكان  
علقمه يفتى بالكوفة في حياة عبد الله بن مسعود ، فلما انقرض الصحابة ولم  
يبقى من أهل الفتيا منهم من يرجع اليهم المسلمون في شئون التشريع كان  
هؤلاء التلاميذ من فقهاء التابعين خلفاؤهم . وقد التفت حول هؤلاء الفقهاء

من التابعين تلاميذ لازمهم وأخذوا عنهم القرآن والسنة وفتاوى الصحابة وتعلموا علمهم ووقفوا على ما عندهم . وهؤلاء التلاميذ من فقهاء تابعي التابعين خلفوا أسانفتهم بعد انقراضهم . هكذا كان رجال الفقه والتشريع طبقات . ورجال كل طبقة هم تلاميذ لسلفهم وأساتذة لخلفهم فاتصلت حركة التشريع الاسلامي باتصال هذه الحلقات في سلسلة رجاله وتوارث المسلمون الرجوع اليهم في الاستفتاء طبقة بعد طبقة . . ولم يكتسب هؤلاء الرجال في أية طبقة من طبقاتهم سلطة التشريع والافتاء من تولية الخليفة أو الوالي ، وإنما وثق المسلمون بهم ، واطمانوا الى علمهم فرجعوا اليهم وهم تصدوا لافتائهم ، . ومرة بعد أخرى - يؤكد الامام الراحل - رضى الله عنه - ان السلطة التشريعية في الاسلام يتولاها المجتهدون وأهل الفتيا .

وكتب بعض الزملاء من أساتذة الفقه الدستوري في هذا الموضوع ، وتأثروا تأثرا كاملا بكل ما قيل ، وسلموا بكل ما انتهى اليه استاذنا الراحل ، وانتهوا بدورهم الى ان التشريع في الدولة الاسلامية يختلف اختلافا جوهريا عنه في الدولة الحديثة .

ونحن لا نوافق على ذلك كله . ولنا هنا وقفة - تطول أو تقصر - ننصف فيها الاسلام ونحن نكشف عن جوهره الاصيل كفكر نضجى في شتى المجالات الانسانية ، بل انه التقدم الفكرى بعينه من هنا الى يوم القيامة .

٣٨٦ - ويجب - قبل كل شيء - ان نحدد معنى التشريع كما يراه الامام الراحل الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خالف ومن أخذ عنه من الزملاء ، ومعنى التشريع كما نراه نحن وكما يجب أن تكون النظرة اليه .

فالامام الراحل يقول في هذا الشأن :

« تطلق كلمة التشريع ويراد بها أحد معنيين : احدهما : ايجاد شرع مبتدأ ، وثانيهما : بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة » .

« فالتشريع بالمعنى الاول في الاسلام ليس الا الله ، فهو سبحانه ابتداء شرعا بما انزله في قرآنه ، وما أقر عليه رسوله « وما نصبه من دلائله ، وبهذا المعنى لا تشريع الا لله » .

« وأما التشريع - بالمعنى الثانى - وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة ، فهذا هو الذى تولاه بعد رسول الله خلفاؤه من علماء صحابته ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الائمة المجتهدين ، فهؤلاء لم

يشرعوا احكاما مبتدأة وانما استمدوا الاحكام من نصوص القرآن أو السنة وما نصبه الشارع من الأدلة وما قرره من القواعد العامة . فمن استنبط منهم حكما بواسطة القياس مثلا ، فهو لم يشرع حكما مبتدأ وانما اجتهد في تعرف علة الحكم المنصوص عليه وعدى الحكم من موضع النص الى كل موضع اشترك معه في الوصف الذي هو مناط الحكم وهو العلة ، فهو باجتهاده استبان له أن النص يشمل موضعين ، الموضع الظاهر فيه ، والموضع الذى يشترك معه في علة الحكم . . . . .

**والحقيقة أن هذين المعنيين يقصران تماما في بيان المقصود من « التشريع » .**

**فال معنى الاول اقرب في الدلالة على الرسالة السماوية كلها وما يقبوم عليه الدين من دعائم ، وأبعد ما يكون عن التشريع بالمعنى المتداول في الفكر الدستوري الحديث .**

**والمعنى الثانى اقرب في الدلالة على الفتيا منه على التشريع .**

**فاذا تصورنا التشريع وقد اقتصر على هذين المعنيين وحدهما امكن ان يتولاه المجتهدون واهل الفتيا وحدهم .**

فالمجتهدون واهل الفتيا هم الذين يوضحون للناس الحكم الشرعى لامر معين أو واقعة معينة : فمثلا شهادات الاستثمار التى يصدرها البنك الاهلى ماحكمها في الشريعة الاسلامية ، هل هى محرمة أم مكروهة أم مباحة ؟ ..

ان بيان الحكم الشرعى في هذا الامر وفي سواء من الامور ، وبيان ما اذا كان واجبا أو مندوبا ، أو مكروها ، أو مباحا ، هو مما يدخل في المعنيين السابقين .

ولكن بعد أن وضع الحكم الشرعى للامور ، وأرادت الامة أن تأخذ بهذا الاتجاه أو ذلك ، فان الامر يقتضى أن يصدر قانون يحدد ما استقرت عليه الامة من قواعد . وهذا هو التشريع بالمعنى الحقيقى .

فلنفرض مثلا أننا انتهينا الى أن شهادات الاستثمار مباحة ، فان عدة نقاط تتوالى بعد ذلك وتتطلب الحسم : هل نصدرها أم لانصدرها ؟ هل نكثر أم نقلل منها ؟ وما هى الحد التى نجعلها لمثل هذه الشهادات وما هى المبالغ التى يصدر بها كل نوع ، وغير ذلك من الامور .



ان هذه النقاط قد تحتاج الى قواعد تشريعية تحسمها ، فهل هناك داع الى أن نقول ان المجتهدين وأهل الفتيا وخدامهم هم المختصون بذلك لم نقول ان مهمة هؤلاء قد انتهت بمجرد بيان الحكم الشرعى فى هذا الامر : وهل هو حلال أو حرام أو مكروه ؟ ..

ولنأخذ مثلا ثانيا من المعاهدات ، وسياسة الدولة الخارجية . ان الاسلام يجيز عقد المعاهدات ، ويجيز للتحالف مع بعض الدول للاستعانة بهذا التحالف فى النصر على اعداء البلاد . فاذا وضع الحكم الشرعى فى هذه الامور ثارت نقاط عدة : هل نعقد معاهدة مع هذا البلد ام نعتدها مع ذلك ؟ وهل نأخذ بهذه الشروط ام نضع فيها شروطا أخرى ؟ وهل يكون التعامل مع الكتلة الشرقية أفضل ام مع الكتلة الغربية ؟ وكل هذه النقاط وسواها ليس هناك ما يدعو - عقلا ومنطقا - لان تترك الى المجتهدين وأهل الفتيا وخدامهم . فهم وقد أعانوا على ايضاح الحكم الشرعى لهذه الامور انتهت مهمتهم ، واصبحوا فى معالجة النقاط الجديدة سواء مع بقية المواطنين . واصبح الناس جميعا قادرين على أن يفكروا ويشيروا كما يفعل أهل الفتيا تماما .

ولنأخذ مثلا ثالثا فى تنظيم شئون الموظفين فى الدولة والقطاع العام ، أو وضع القواعد المنظمة لشئون الجامعات ورجالها ، والقوات المسلحة وضباطها وجنودها . فالاسلام يبيع تنظيم هذه الامور . فالحكم الشرعى فيها هو الاباحة . ولكن كيف يكون التنظيم ، وكيف تحدد الترقيات ، وكيف يكون التأديب ، وكيف تحدد المرتبات ، كل ذلك وسواء أمور لا تدخل فى اختصاص المجتهدين وأهل الفتيا وخدامهم ، ولاداعى لان ينفردوا بها دون سواهم من الناس .

وكل هذه النقاط التى تنثور بعد بيان الحكم الشرعى لواقعة معينة أو امر معين ( وهل هو حرام أم حلال ) تحتاج الى قواعد تنظمها . وهذه القواعد القانونية هى التى تكون التشريع بالمعنى الحقيق .

فالى جانب العنين اللذين ذكرهما استاذنا الراحل هناك معنى ثالث هو بغير شك أدق المعانى الموضحة لكلمة التشريع . فالتشريع - بالمعنى الدقيق - انما يعنى وضع القواعد القانونية المنظمة لشتى مجالات الحياة القومية فى المجتمع : سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . والتشريع

بهذا المعنى ليس هناك ما يدعو الى جملة مقصورا على فئة بذاتها من فئات  
الامة .

٣٨٧ - والحقيقة التي لا شك فيها ان استاذنا الجليل - عليه  
رضوان الله - قد خلط بين الفتيا والتشريع خلطا واضحا ، الامر الذى  
يحسه الانسان بمجرد قراءة الفقرات التي حرصنا على نقلها حرفيا من  
بحوثه القيمة . فهو عندما يتكلم عن فقهاء الصحابة ، وكيف تفرقوا في  
البلاد يقول عنهم في أحد المواضع انه « كان معروفا في كل ولايه  
اسلامية فقهاء الصحابة الذين يرجع اليهم في الاستفتاء أو بعبارة أخرى  
رجال التشريع » . وكان الاولى به أن يقول « الذين يرجع اليهم في الفتيا  
وحدها » ، لانه ليس معقولا أن يكون لفتيه واحد في مصر هو عبد الله  
بن عمرو بن العاص أن يضع كل القواعد التشريعية المنظمة لحياة البلاد  
مع وجود والى والخليفة معا . انه قادر على الفتيا ، نعم ، انه قادر على  
أن يعين في بيان الحكم الشرعى لكل واقعة وكل أمر وهمل هو  
حرام أم حلال أم مكروه ، نعم ، ولكنه غير قادر على وضع القواعد  
التشريعية ، وان قدر على ذلك فلن يمكنه من ذلك أحد . ونفس الشيء  
يمكن أن يقال بالنسبة لكل فقهاء الصحابة فيما عدا الخلفاء الراشدين .  
فهؤلاء ، وقد كان كل منهم الرئيس الأعلى للبلاد ، يملكون أن يتصدوا  
لمهمة التشريع ، بالاضافة الى مهمة الفتيا .

ونفس هذا الخلط بين الفتيا والتشريع يشاهد في فقرة تالية من  
كتابات استاذنا الجليل .

فاذا وضع الفارق بين الفتيا والتشريع على هذا النحو ، ووضح امامنا  
أن مهمة الفتيا وهى تستهدف بيان الحكم الشرعى لواقعة معينة أو  
أمر معين تصبح من اختصاص المجتهدين وأهل الفتيا ، فمن الذى يتولى  
السلطة التشريعية في الاسلام ؟ من الذى يملك أن يضع القواعد التشريعية  
المنظمة لحياة الامة كلها بعد أن أصبح الحلال والحرام واضحا في  
كل الامور ؟

هذا هو السؤال الذى لم يجب عليه أحد ممن كتبوا بعد استاذنا  
الراحل وتأثروا به وسلموا بكل ما انتهى اليه .

والرأى عندى أن الامر يجب أن يعالج هنا على ضوء المبدأ العام الذى

جعلته الشريعة السمحة دعامة أساسية لها في هذا المجال : واعنى به مبدأ الشورى .

فالسطة التشريعية تترك أيضا لمبدأ الشورى . فيستطيع الشعب أن يزاولها كما يريد : اما بنفسه مباشرة ، اذا سمحت له قلة العدد بذلك ، وهذا ما يسمى في الفقه الدستوري الحديث بالديمقراطية المباشرة .

واما أن يزاولها بواسطة نواب عنه ، يجطهم يقررون في كل الامور التشريعية بصفة نهائية ، وهذا ما يعرف بالديمقراطية النيابية .

واما أن يزاولها بواسطة نواب عنه ، على أن يكون للشعب مكان في العملية التشريعية حتى بعد انتخابهم ، كان يستقتى في أمور محددة بالذات ، وهذا ما يعرف بالديمقراطية شبه المباشرة .

فالاسلام اذن وقد جعل « أمرهم شورى بينهم » قد جعل من مبدأ الشورى الدعامة الأساسية في نظام الحكم . والقواعد التشريعية التي تضعها السلطة التشريعية هي التي تنظم للناس أمرهم كله . فليكن أمرهم هذا شورى بينهم . ولتكن السلطة التشريعية خاضعة لمبدأ الشورى ، ولا تكون لفئة قليلة من البشر حتى وان كانت هذه الفئة هي المجتهدون وأهل الفتيا .

#### ٣٨٨ - كيف يوضع الدستور ؟ :

وقبل أن نمضى بعيدا نفوقف برهة لنسأل : كيف يوضع الدستور في النظرية العامة للدولة الاسلامية ؟ .

وفي عبارة أخرى : اذا كان الاسلام - في كتاب الله وسنة نبيه - لم يضع نظاما خاصا للشورى يتعين على المسلمين أن يتقيدوا به ، فكيف يوضع هذا النظام ؟ .

ان الاجابة على هذا السؤال بسيطة وواضحة : فان الاسلام لا يعرف سوى أسلوب واحد للحكم : هو أسلوب الشورى . فاذا أردنا أن نحدد كيف تنظم الشورى وكيف تقوم فان ذلك لا يكون الا عن طريق الشورى .

وهكذا فان تنظيم الشورى انما يكون بولسطة الشورى ذاتها . وفي عبارة أخرى : فان الدستور وهو يضع نظام الحكم في الدولة ويحدد العلاقة بين السلطات لا يتصور أن يوضع - في نظام الدولة الاسلامية - الا بموافقة الشعب ، بأغلبية الشعب ان تعذر الاجماع .

ان ذلك وحده هو الطريق الى اعمال حكم الشورى في السلطة التأسيسية، فتكون الشورى في النهاية كما أرادها الرحمن في كتابه أسلوبا للحكم واساسا للحكم في نفس الوقت .

### ٣٨٩ - في تنظيم السلطات العامة الاسلام صالح لكل زمان ومكان :

هذه هي الحقيقة الكبرى التي فريد لكل فقيه دستوري وكل مفكر اسلامي أن يضعها دائما نصب عينيه : ان الاسلام صالح لكل زمان ومكان . لقد أبرزناها فيما مضى ، ولسوف نبرزها بعد ذلك مرة بعد أخرى . ومن هنا فان الشعب يستطيع - وهو يضع دستوره - أن ينظم السلطات العامة في هذا الدستور كما يشاء ، لا يقيد في ذلك سوى كتاب الله وسنة نبيه .

بل وأكثر من ذلك فان الشعب نفسه يستطيع ان يعدل عن تنظيم معين في السلطات العامة أخذ به الى تنظيم آخر يجده - بعد حين من الزمان - أكثر ملاءمة له .

ومن هنا فان كيفية ممارسة السلطة في عهود سبقت لا تقيديننا الآن الا بقدر اتفاقها مع ظروف الزمان والمكان . فقاعدة « الاثمة من قریش ، كان يمكن أن تطبق في الجزيرة العربية غداة انتقال الرسول الى جوار ربه ، ولكن هل يمكن ان تطبق في الباكستان مثلا او في تركيا ؟ هل يمكن ان يشترط الدستور الباكستاني أو الدستور التركي في رئيس الدولة الان ان يكون قرشيا ؟ وهل يمكن ان يشترط هذا الشرط في اي بلد اسلامي غير بلاد الجزيرة العربية ؟

وقاعدة ان الخليفة يختاره « أهل العقد والحل » الموجودون في عاصمة الدولة كان يمكن ان يعمل بها في زمن مضى لم تكن تتوافر فيه وسائل الاتصال السريعة بين اجزاء الدولة الاسلامية ، ولا يتصور ان يعمل بها الآن ووسائل الاتصال قد تعددت وتنوعت وربطت - في سرعة مذهلة - بين الدولة الواحدة . فلا مفر اذن من تعديدها ليكون للشعب كله حق اختيار رئيس الدولة .

ومن هنا فان القواعد التي استخلصها فقهاء « الأحكام السلطانية ، ( كالما وردى وأبى يعلى الفراء ) لا تقيدين في كل ما جاءت به . فهي قد واجهت ظروف الدولة الاسلامية في عصور مضت ولكنها لا تعتبر قرآنا يقيد تنظيم السلطات العامة الآن والى أن تقوم الساعة .

# الباب الرابع

## المبادئ

### الاستورية الكبرى

#### في الاسلام

٣٩٠ - ما من ثورة قامت ، وما من نظام سياسى انهار ، الا وكان من أبرز الاسباب والدوافع فقدان العدل والحرية ، يحس به الشعب ويعانى من آثاره ويكتوى بناره فينقض على النظام ويثور عليه .

وإذا نحن حطنا العديد من الثورات الكبرى لوجدنا أن فقدان العدل يؤدي دائما الى فقدان الحرية ، وفقدان الحرية يؤدي دائما الى فقدان العدل ، فنرى في النهاية نفس الوضع - يبدو واضحا - في نظام الحكم :

- استبداد سياسى يتمتع به الحاكم ، فتتعمد معه كل سلطة حقيقية للشعب ، وتضيع كل حرية سياسية تمكن الشعب من المشاركة الفعلية في سلطة الحكم .

- ويترتب على فقدان الحرية السياسية ضياع سائر الحريات العامة الاخرى . فالحاكم اذ ينطلق ليحكم على هواه لابد أن يضل الطريق فينكل بمن يتصور أنهم خصومه - حتى وإن لم يكونوا من خصومه - ولا يعاب بالحريات الشخصية ، أو الحريات الفكرية أو أى حرية أخرى على الإطلاق .

- ويصاحب ضياع الحرية ضياع العدل أيضا ، فنرى طبقة صغيرة مستغلة تعين الحاكم وتؤيده ، قد تتكون من الامراء والنبلاء ، أو من الامراء ورجال الدين في بعض البلاد ، أو من بعض كبار المستغلين من أبناء الشعب ، تتمتع بامتيازات ضخمة وتتسلط على الكتل الشعبية المقهورة وتنعم بما تشاء من مزايا للسلطة والثراء والجاه . ومثل هذا الوضع الذى تنعم فيه المساواة بين الناس وينعم فيه العدل لا يكون ممكنا الا اذا انعدمت الحرية . وانعدام الحرية لا يكون أمرا مطلوبيا لذاته بل لفرض القهر على الناس فيكون انعدام العدل ممكنا . وهكذا فإن انعدام الحرية يؤدي دائما الى انعدام العدل ، وانعدام العدل يؤدي دائما الى انعدام الحرية .

هكذا كان الشأن في الثورة الفرنسية الكبرى التي اندلعت سنة ١٧٨٩  
فهزت عروش أوروبا ، وهكذا كان الشأن في الثورة الروسية التي قامت  
سنة ١٩١٧ ، وهكذا كان الشأن في كل الثورات التي تزلزل نظم الحكم  
من أساسها .

فالشعوب تأبى أن تسلب منها الحرية ، وترفض أن يضيع فيها العدل ،  
فضياع هذا وتلك يفضّل بها أفدح الأضرار ، وتدفع هي ثمّنه من دمها وكيانها  
وكرامتها .

فاذا أراد نظام الحكم أن يستقر فليحرص على كفالة العدل للناس جميعا،  
وصيانة الحرية لهم . فالعدل والحرية هما - بغير شك - المصل السوابع  
من الثورات .

فليس غريبا - بعد ذلك كله - أن يحرص الاسلام كل الحرص  
على كفالة الامرين معا فجاء بأربعة من المبادئ الدستورية الكبرى :  
العدل ، والمساواة ، والحرية ، والتسامح الدينى (١) .

---

(١) سوف نتناول هنا المبادئ الثلاثة الاولى . وسوف فرجىء التسامح  
الدينى فنعرض له فى بدلية مؤلفنا « الدستور المصرى ورقابة دستورية  
القولان » .

## الفصل الاول

### المعدل

٣٩١ - المعدل في كتاب الله :

لقد قوالا الآيات في كتاب الله تامر الحاكام بالمعدل بين الناس في حكمه .

فها هو الرحمن عز وجل يقول في سورة النساء :

« ان الله يامرکم أن تؤدوا الامانات الى أهلها ، وإذا حکمتم بين الناس أن تحكموا بالمعدل ، ان الله نعمًا يعظکم به ، ان الله كان سميعًا بصيرًا » .

وهذه الآية الکریمة تتضمن خطابا الى الحاكام جميعا في أى موقع من مواقع الحكم في الدولة : سواء في السلطة التنفيذية ، أو السلطة التشريعية ، أو السلطة القضائية . انها تامرهم جميعا - وعلى شتى مستويات الحكم والادارة - بأن يؤدوا الامانات الى أهلها ، يؤدونها كاملة غير منقوصة .

وهي تامر كل من « يحکم » بين الناس أن « يحکم » بالمعدل . فالرئيس والامير والملك - وهم يحکمون - والقضاة في جميع الحاكام - وهم يحکمون - يجدون هذه الآية الکریمة توجه اليهم هذا الخطاب السماوى الجليل : « وإذا حکمتم بين الناس أن تحكموا بالمعدل » . فكل من يحکم بين الناس يجب أن يكون حكمه بالمعدل .

ويتكرر هذا الخطاب السماوى الجليل كثيرا في كتاب الله . ففى سورة المائدة نقرأ قوله تعالى :

« سماعون للکذب اکالون للسحت ، فان جاعوک فاحکم بينهم أو اعرض عنهم » وان تعرض عنهم فلن يضروک شيئا ، وان حکمت فاحکم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين » . ( المائدة - ٤٢ )

خطاب لا يوجه الى الرسول الکریم وحده ، بل الى كل حاکم يحکم بين الناس : وان حکمت فاحکم بينهم بالقسط ( أى بالمعدل ) ان الله يحب المقسطين ( يجب للمادلين الذين يعدلون في حکمهم ) .

ويكرر هذا الخطاب - في سورة الشورى - فنقرأ قول الرحمن وهو مخاطب نبيه :

« وقل آمنتم بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعمل بينكم » .

( الشورى - ١٥ )

وفرى مرة أخرى هذا الخطاب السماوى وهو يتجه الى نبي الله داود عليه السلام « فيقول له ربه :

« يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . ( سورة ص - ٢٦ )

وقال ابن عباس فى تفسيره لهذا الخطاب السماوى الجليل « ان الحق تبارك وتعالى اراد أن يقول لنبيه داود عليه السلام ، ان ارتفع لك الخصمان فكان لك فى أحدهما هوى ، فلا تشته فى نفسك الحق له ليفوز على صاحبه ، فان فعلت محوت اسمك من نبوتى ، ثم لا تكون خليفتى ولا اهل كرامتى . فدل هذا على بيان وجوب الحكم بالحق ، والا يميل الى أحد الخصمين لقراءة أو رجاء نفع ، أو سبب يقتضى الميل من صحبة أو صداقة أو غيرها » .

واذا كان الخطاب فى الآية السابقة قد وجه الى داود عليه السلام فانه يظل قائما بالنسبة لنا جميعا فلتزعم بما تضمنه من امر الهى جميل . وقد قال الامام ابن كثير فى تفسيره لهذه الآية : ان هذه وصية من الله عز وجل لولاة الامور أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عنده تبارك وتعالى ولا يعطوا غه فيضلوا عن سبيل الله ، وقد توعد تبارك وتعالى من ضل عن سبيله وتناسى يوم الحساب بالوعيد الاكيد والعذاب الشديد . « وعندما سأل للخليفة الاموى الوليد بن عبد الملك : أبحاسب الخليفة ؟ قيل له على الفور : أنت أكرم على الله أم داود عليه السلام ؟ .. ان الله تعالى جمع له النبوة والخلافة ثم توعد فى كتابه وقال له « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » .

وثمة آية أخرى قال عنها الصحابى الجليل عبد الله بن مسعود : انها أجمع آية فى القرآن خير يفتل ، ولشر يجنب ، انها الآية التى يقول فيها رب العزة :



« ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى . يعظكم لعلكم تذكرون » ( النحل - ٦٠ )

ولقد فسر ابن العربي العدل هنا تفسيراً جميلاً ، فالعدل الذى عنته الآية الكريمة يشمل العدل بين الانسان وربه ، والعدل بينه وبين نفسه ، والعدل بينه وبين للناس . « فالعدل بين العبد وربه ليثار حقه تعالى على حظ نفسه ، وتقديم رضاه على هواه ، والاجتناب للزواج والامتنال للآوامر . وأما العدل بينه وبين نفسه فمنعها مما فيه هلاكها ، قال الله تعالى : « ونهى النفس عن الهوى ، وعزوف الاطماع عن الاتباع ، ولزوم القناعة فى كل حال ومعنى . وأما العدل بينه وبين الخلق فبذل النصيحة ، وترك الخيانة فيما قل وكثر ، والانصاف من نفسك لهم بكل وجه ، ولا يكون منك اساءة الى أحد بقول ولا فعل لا فى سر ولا فى علن ، والصبر على ما يصيبك منهم من البلوى ، وأقل ذلك الانصاف وترك الاذى . »

وليس أدل على أهمية العدل فى كتاب الله من ذلك الجزء العظيم الذى جطه للرحمن عز وجل لكل من يعدل فى حكمه وعمله ، فقد قال جل شأنه فى أكثر من آية فى كتابه الكريم : « ان الله يحب المقسطين » .

هكذا قال الحق تبارك وتعالى فى سورة المائدة ، وهكذا يقول فى سورة الحجرات :

« وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تنفى الى امر الله ، فان غات فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، ان الله يحب المقسطين » .

( الحجرات - ٩ )

ان الله يحب المقسطين .. وما أعظم ذلك من جزء « وما أكبره من ثواب .. »

٣٩٢ - ان ذلك كله قد يدفع الى ألذهن تساؤلاً حقيقياً يقول : الى أى حد يمتد واجب العدل فى الاسلام ؟ .. فهل يجب علينا أن نعدل حتى مع خصومنا ؟ ..

ان الاجابة على مثل هذا التساؤل واضحة جلية فى كتاب الله . فنحن نقرأ فى سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجر منكم شئنان قوم على ألا تعجلوا ، اعدلوا هو أقرب بالالتقوى ، وانتقوا الله ، ان الله خير بما تعملون » ( المائدة - ٨ ) .

القوام هو الذى يكثر من القيام بالشيء فيأتيه تاما لا نقص فيه ولا عوج . « شهداء بالقسط » تؤدون الشهادة بالعدل دون محاباة للمشهود له أو المشهود عليه . « ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا » أى لا يمحملنكم بغض قوم وعداوتكم لهم على عدم العدل فى الشهادة لهم أو عليهم . « اعدلوا هو اقرب للتعوى » فالعدل قد فرض عليكم فرضا ، وأنه اقرب لتعوى الله ، اذ يمكنكم من انتقاء عقابه وسخطه . « واتقوا الله ان الله خير بما تعملون » أى خافوا ربكم فانه ملم بكل ما تعملون وسوف يجازيكم به ان خيرا فخير وان شرا فشر .

فالعدل - فى شريعة الله - واجب على العدو والصديق على السواء ، مع المؤمن والكافر أيضا ، فعداوة العدو وكفر الكافر لا يجيزان على الاطلاق ترك العدل وحلال الجور مكانه . فالعدل دائما لله ، ومن يؤد واجب العدل فانما يقوم به لله عز وجل . وقد بدا ذلك واضحا فى صدر الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله ... » فانتقم عندهما تشهدون بالعدل انما تقومون لله به « فانتقم فى ذلك » قوامين لله ، . . واذا اتجه الانسان الى ربه رآه وحده ولا يرى سواه . . . فيكون فى عمله متجها اليه وحده : يهابه ويخشاه . .

**٣٩٣ - واذا كانت العداوة لا تجيز ترك العدل ، فان الأودة لا تجيز ذلك أيضا : ولنمض معا نقرأ قوله تعالى فى سورة النساء :**

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا ، . ( النساء - ١٣٥ )

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط » أى ليتكرر مفك القيام بالقسط وهو العدل . « شهداء لله » فتؤدون الشهادة صادقة لوجه الله وحده ابتغاء مرضاته وثوابه . « ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » أغنى أن العدل مطلوب حتى فى شهادتكم على أنفسكم ، وشهادة المرء على نفسه اقراره بالحقوق عليها . فلقد أراد الله للمؤمنين أن يقرروا بالحقوق لاصحابها ، أنه أدب رفيع اراده الرحمن لهم . فهو - عز وجل - قد أمرهم أن يقولوا الحق ولو على أنفسهم . وبعد ذلك ذكر الوالدين

لوجوب برهما وعظيم قدرهما • وقد وجد الرحمن عز وجل أن من بر الوالدين أن يشهد عليهما ابنهما فيخلصهما من الديار ، فهذا ما عنقه الآية الكريمة « قوا أنفسكم وأهليكم نارا » • ثم ثنى بعد ذلك بالاقربين فهم مظنة المودة والتعصب - كما قال القرطبي في تفسيره - فيجب أن تكون الشهادة - فيما يخصهم من أمور - بالعدل أيضا •

فالْمؤمنون يجب أن يبتغوا بالشهادة وجه الله وحده ، فإذا كان الطالب أو المشهود عليه غنيا فإنه لا يراعى لفناء ، وإن كان فقيرا فلا يراعى اشفاقا عليه • فالله سبحانه وتعالى أولى بهما من سائر الناس بما فيه صلاحهما ، ولولا أنه يعلم أن الشهادة للحق فيها مصلحة لهما لما أمر بها •

« فلا تتبعوا الهوى أن تعجلوا » فاتباع الهوى منهى عنه لأنه يؤدي إلى الشهادة بغير حق وإلى الجور في الحكم • وقد روى الامام القرطبي - في تفسيره - أن الشعبي قال : أخذ الله عز وجل على الحكام ثلاثة أشياء : ألا يتبعوا الهوى ، وألا يخشوا للناس ويخشوه ، وألا يشتروا بآياته ثمنا قليلا •

وأما عبارة « أن تعجلوا » فتحتل أكثر من معنى ، تحتل أن تكون من العدل أو من العدول • من العدل فأنها تعنى : فلا تتبعوا الهوى لأجل أن تعجلوا ، أى حتى يؤدي بكم ترك الهوى إلى أن تعجلوا • ومن العدول فأنها تعنى : فلا تتبعوا الهوى لأنكم تريدون أن تعجلوا عن الحق •

« وإن تلوا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » • إن تلوا تعنى أن تحرفوا الشهادة وتغيروها ، وتعرضوا تعنى أن تكتموا الشهادة وتتركوا أداءها أصلا ، فإن فعلتم ذلك كان الله خبيرا بعملكم يجازيكم عليه الجزاء الأوفى •

فالعدل في الاسلام يحتم على المسلم أن ينصف للناس من ذات نفسه • فهو - في جميع الاحيان - لله رب العالمين ، فلا مكان في الاسلام لجور أو ظلم يتم لحياة الصديق أو الانتقام من العدو •

معنى أشد ما يكون ضياء ، تؤكد أكثر من آية في كتاب الله ، ويؤكدده الحق تبارك وتعالى في سورة الانعام :

« ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده » وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفسا إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعلوا

ولو كاذ ذا قربى ، وبعهد الله أوفوا ، فلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » .  
( الانعام - ١٥٢ )

« واذا قلتم فاعلوا ، تنبضن الاحكام والشهادات معا ، فاذا قلت شهادة فاعدل فيها ، واذا نطقت بحكم فاعدل فيه ، واذا فصلت في أمر من أمور الحكم فاعدل في قرارك ، فان الحق تبارك وتعالى يأمر بالعدل لكل واحد ، في كل وقت ، وفي كل حال ، وفي كل مجال .

« ولو كان ذا قربى ، ولو كان الامر يتصل بواحد من ذوى قرباك ، فان القرابة لا تكون مبررا للانحراف عن العدل .

مرة بعد أخرى يبين الرحمن لنا أن العدالة لله وحده .. فلا المودة والقربى تجيز له أن ينحرف عنه ، ولا العداوة والبغضاء تسمح له بأن يضل الطريق إليه .

**٣٩٤ - العدل في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم :**

ان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يأتى بعد ذلك كله ليشرح ويبين ويفصل ويحدد - في وضوح شديد - أهمية العدل كمبدأ من مبادئ فن الحكم في الاسلام .

فلقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله : امام عادل ، وشاب نشأ في عبادة الله ، ورجل قلبه معلق بالمساجد ، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه ، ورجل دعتة امرأة ذات منصب وجمال فقال: ائني أخاف الله ، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه » ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ، (١) .

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

ان المقسطين ( العادلين ) عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم ، وأهلهم ، وما وسوا (٢) .  
وعن عياض رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه

---

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، والترمذى ، والنسائى .

(٢) رواه مسلم والنسائى .

وسلم يقول : أهل الجنة ثلاثة : ذو سلطان مقسط ( عادل ) موفق ، ورجل رحيم رقيق القلب لكل ذي قربى مسلم ، وغني متعفف ذو عيال ، ( رواه مسلم ) .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « ثلاثة لا ترد دعوتهم : الصائم حتى يفطر ، والإمام العادل ، ودعوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام ، ويفتح لها أبواب السماء ، ويقول الرب : وعزتي لانصرنك ولو بعد حين » (١) .

وعنه رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ما من أمير عشرة الا يؤتى به يوم القيامة مغلولاً لا يفكه الا العدل » (٢) .  
وعنه رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ما من أمير عشرة الا يؤتى به مغلولاً يوم القيامة حتى يفكه العدل ، أو يوبقه الجور ( يهلكه الظلم ) » (٣) .

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ان الله يملئ للظالم فاذا أخذه لم يفلته ثم قرأ » وكذلك أخذ ربك اذا أخذ القرى وهي ظالمة ان أخذه أليم شديد » (٤) .

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الظلم ظلمات يوم القيامة » (٥) .

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً الى اليمن فقال : اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب » (٦) .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « دعوة المظلوم مستجابة ، وان كان فاجراً ( فاسقاً ) ففجوره على نفسه » (٧) .

---

(١) رواه احمد ، والترمذى ، وابن ماجه ، وابن خزيمة ، وابن حبان ،

(٢) رواه أحمد .

(٣) رواه البزار والطبراني .

(٤) رواه البخارى ، ومسلم ، والترمذى .

(٥) رواه البخارى ، ومسلم ، والترمذى .

(٦) رواه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائي .

(٧) رواه أحمد .

وعن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال :

أحب الناس الى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسا : امام عادل ،  
وأبغض الناس الى الله تعالى وأبعدهم منه مجلسا : امام جائر ، (١) .

وعن أبي هريرة رضى الله عنه أن للنبي صلى الله عليه وسلم قال :  
« يا أبا هريرة : عدل ساعة أفضل من عبادة ستين سنة : قيام ليلها وصيام  
نهارها ، ويا أبا هريرة : جور ساعة ( أى ظلم ساعة ) فى حكم أشد وأعظم  
عند الله عز وجل من معاصي ستين سنة » (٢) .

وعنه رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : أربعة  
يبيغضهم ( يكرههم ) الله : البياع الحلاف ، والفتى المختال ، والشيوخ  
الزفاني ، والامام الجائر ، (٣) .

« وعن انس بن مالك رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم  
أنه قال : « ثلاث كفارات ( مزيلات الذنوب ) ، وثلاث درجات ( تزيد  
الرقعة عند الله ) ، وثلاث منجيات ، وثلاث مهلكات . فأما الكفارات ،  
فاسباغ الوضوء فى السبرات (جمع سبرة وهى شدة البرد) . وانتظار الصلاة  
بعد الصلاة ، ونقل الأقدام الى الجماعات . وأما الدرجات فاطعام الطعام ،  
واقضاء السلام ، والصلاة بالليل والناس نيام . وأما المنجيات فالعدل  
فى الغضب والرضا ( وهذا يقيد الحاكم فلا يظلم ) والقصد فى الفقر والغنى  
( فيلزم الانسان الاعتدال دائما فلا يضجر ولا يسرف ) وخشية الله  
فى السر والعلانية . وأما المهلكات : فشح مطاع ( بخل شديد يجعل النفس  
تقتصر فى الواجبات وأداء الحقوق ) وهوى متبع ( ميل قوى الى الشهوات  
تنساق النفس معه الى المعصية ) وأعجاب المرء بنفسه ( فيمتلئ بالفخور  
والزهو والغطسية والكبر ) (٤) .

ودخل عائذ بن عمرو رضى الله عنه على عبيد الله بن زياد فقال له :

- 
- (١) رواه الترمذى ، والطبرانى .
  - (٢) رواه الاصبهاني .
  - (٣) رواه النسائي ، وابن حبان .
  - (٤) رواه البزار ، والبيهقى ، والطبرانى .

أى بنى ، انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ان شر الرعاء الحطمة ( أى ان شراء الرعاء الراعى الغشوم ) فايك أن تكون منهم فقال له ابن زياد : اجلس فانما انت من نخالة أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال : وهل كانت لهم نخالة ؟ .. انما النخالة بهم وفي غيرهم ، (١) .

وروى عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل انه قال :

« يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا يا عبادى كلکم ضال الا من هديته فاستهدونى اهکم . يا عبادى كلکم جائع الا من اطعمته فاستطعمونى اطعمکم . يا عبادى : انکم لن تبخلوا ضرى فتضرونى ، ولن تبخلوا نفعى فتتفغنونى . يا عبادى : لو أن اولکم وآخرکم وانسکم وجنکم كانوا على اتقى قلب رجل واحد منکم مازاد ذلك فى ملكى شيئا . يا عبادى : لو أن اولکم وآخرکم وانسکم وجنکم كانوا على افسح قلب رجل واحد منکم ما نقص ذلك من ملكى شيئا . يا عبادى : لو أن اولکم وآخرکم وانسکم وجنکم قاموا فى صعيد واحد فسألونى فاعطيت كل انسان منهم مسأله ما نقص ذلك مما عندى الا كما ينقص الميظال اذا حلّ البحر . يا عبادى : انما هى اعمالکم احصياها لکم ، ثم اوفیکم اياها ، فمن وجد خيرا فليحمد الله عز وجل ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومون الا نفسه » (٢) .

٣٩٥ - العدل فى الاسلام :

اننا - بعد أن عرضنا لما جاء فى كتاب الله وما جاء فى سنة رسول الله - نستطيع أن نحدد مكان العدل كمبدأ من المبادئ الدستورية الكبرى فى الاسلام .

٣٩٦ - فالعدل فى الاسلام يصبح أسلوبا عاما يشمل للقضاء والحکم معا . فالقاضى يجب أن يعدل ، والحاکم يجب أن يعدل .

الرؤساء فى جميع مواقعهم فى السلطة التنفيذية لبدء من رئيس الدولة حتى أصغر موظف - يملك سلطة لصدار القرار - يجب أن يعدلوا .

(١) رواه مسلم .

(٢) رواه مسلم ، والترمذى ، وابن ماجه ، والبيهقى .

والقضاة في جميع درجاتهم - اعتبارا من المحكمة العليا في البلاد حتى اصغر وظائف القضاء - يجب أن يعملوا •

بل أن كل من يساهم في مهمة الحكم يجب أن يعمل : غاعضاء السلطة التشريعية وهم يضعون القوانين يجب أن يضعوا نصب أعينهم الآية الكريمة : « ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » • انهم يجب أن يدركوا ان مهمة التشريع امانة يجب أن تؤدي الى أهلها ، وأهلها هم الشعب كله •

وليس الحكام وحدهم هم الذين يخاطبون بهذه الآية ، بل انهم يتخاطب الحكوميين أيضا عندما يدعون - بحكم الدستور - الى اصدار قرار في موضوع معين • فانهم يتحولون - ولو ليوم - أو بعض يوم - الى حكماء يجب أن يعملوا • فاذا ما دعى الشعب الى الاستفتاء ليقول رآبه في أمر يعرض عليه ، أو دعى الى الانتخابات ليفاضل بين هذا المرشح وذلك ، وهذا الحزب وذلك ، وهذا البرنامج وذلك ، فانه يجب أن يضع في اعتباره أن هذه المهمة امانة يجب أن يؤديها على الوجه الاكمل ، ويجب أن يراعى العدل فيها • فاذا ما قبض أحد الناحبين رشوة ، أو جامل أو نافق على حساب الوطن والحقيقة ، فان جزاءه - أمام الواحد القهار - هو نفس جزاء الحاكم الذي يأتي هذه الاعمال تماما •

وليس هذا بالأمر المستغرب ، فالعدل في الاسلام تدل مطلق يفطى الحياة الانسانية في شتى فواحها ، حتى يصل في النهاية الى أعماق الأسرة ليقول للرجل كيف يعمل مع زوجه وبين اولاده •

فكل صاحب سلطة ، كبرت أم صغرت ، في أي مجال من مجالات الحياة الانسانية ، يجب أن يعمل وهو يزول هذه السلطة •

٣٩٧ - ان العدل يجب أن يكون مع العدو والصديق على السواء : فلا عداوة تشفع للحاكم أن يظلمه ، ولا صداقة الصديق تسمح له أن يظلم الآخرين ليجامله •  
فالعدل كله لله ••

وهذا الوضع يترك أبعد الاثر في زيادة الانتاج التزمى ، واستقرار الحكم ونجاح الحاكم • فالصديق يعمل ، لأن العمل وحده ، وليس الصلات الخاصة ، هو الذي يكفل له أن ينال الكثير • ولعده يعمل ، لأنه



في ظل العدل الاسلامى أصبح آمنا على رزقه ومصيره ، واثقا من أن أحدا من الحكام لن يسلبه ما يستحق .

وفي ظل هذا الوضع يفتقى الغضب الذى يملأ الصدور ، والحد الذى يملأ النفس وهى تحس بالظلم ، فلا يكون لمحاولات الانتفاض على النظام والثورة عليه دافع أو باعث .

وهذا العدل الاسلامى يصبح المجتمع في أشد الحاجة اليه في ظل النظام الحزبى . فالحزبية اذا عريت في الصدر تخيلت مؤيدين للحزب المعارض - أو الاحزاب المعارضة - وكانهم من الأعداء الالاء ، ينالون فئات الموائد من المناصب ويضيق عليهم في كل حين . ولأنه لو وضع ينزل ليوحدة الأمة أشد الضرر . فاذا جاء الاسلام وأمر الحاكم أن يسوى بين صديقه وخصمه فإنه يدخل في العلاقات السياسية بين الاحزاب المتنافسة قدرا كبيرا من اللبيل والتجرد ، بل ويجعل الصراع الحزبى كله تنافسا على الخير وليس سعيًا الى الانتقام والتسلط .

وبعد ذلك كله فان العدل في الاسلام لا يعنى بالنسبة للحاكم أن يسوى بين صديقه وبين خصمه ، انه يعنى أكثر من ذلك : انه يريد له أن يعدل بين الناس وبين نفسه .

فقد مر بنا قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم » وشهادة المرء على نفسه اقراره بما للآخرين من حقوق عليها . وقد عبر عن ذلك عبد الله بن عباس - رضى الله - فقال ان المؤمنين « أمروا ان يقولوا الحق ولو على أنفسهم » .

فاذا تصور الحاكم أن للمحكومين حقوقا عليه فان أبسط هذه الحقوق أن يذكر نفسه بأيامه عندما كان محكوما لم يتول السلطة بعد ، فما كان يكرمه حينئذ لا يفتقه للناس وهو حاكم . وإذا أصدر للناس أمرا أو قرارا فان العدل يتطلب منه أن يتخيل نفسه وهو في مركز المحكوم وكيف يحس تجاه هذا الأمر وذلك للقرار .

فما كان يكرمه قبل أن يحكم لا ينزله بغيره وهو يحكم ..

وما لا تحتمله نفسه وهو محكوم لا يفرضه على الناس كحاكم ..

وانه ليجد ذلك في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « أحب لأخيك ما تحب لنفسك » و « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » .  
ولعله يجد في الحديث للقدس بعض ما يفيد . فلتد روى عن أنس بن مالك - رضى الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل قال :

« أربع خصال : واحدة منهن لى ، وواحدة لك ، وواحدة فيما بينى وبينك ، وواحدة فيما بينك وبين عبادى . فاما لى لى فتعبدنى لا تشرك بى شيئا ، واما التى لك على فما عملت من خير جزيتك به ، واما التى بينى وبينك فمك الدعاء وعلى الاجابة ، واما التى بينك وبين عبادى فارض لهم ما ترضى لنفسك » (١) .

وهكذا يجد الحاكم في هذا الحديث للقدس ما يقوله :

- ارض للمحكومين ما كنت ترضاه لنفسك قبل الحكم ..

- ارض للمحكومين ما كنت ترضاه الآن لو لم تكن حاكما .

ولقد فهم المأمون - الخليفة العباسي العظيم - هذا العدل في الاسلام في هذه الواقعة التى روتها كتب التاريخ ..

فقد كان يحيى بن أكثم يمشى مع المأمون يوما في بستان . وكانت الشمس عن يسار يحيى فكان المأمون في الظل . وظلا يتحدثان الى ان بلغ المأمون حيث اراد ، ثم عاد راجعا في نفس الطريق التى جاء منها ، فقال ليحيى : لقد كانت الشمس عليك فنالت منك لأنك كنت عن يسارى ، فكان الآن حيث كنت أنا ، وسوف احول أنا الى حيث كنت أنت . فقال له يحيى مجاملا : والله يا أمير المؤمنين لو أمكننى أن أتبعك حول المظلة بنفسى لفعلت فقال المأمون : لا والله ، ما بد من أن تأخذ الشمس منى مثل ما أخذت منك « فتحول يحيى مضطرا وسار في الظل بقدر ما سار المأمون .

وقال المأمون : « أول العدل أن يعدل الرجل على بطانته ثم على الذين يلونهم حتى يبلغ العدل الطبقة السفلى » .

وانه في ذلك الصائق ، فكاس الظلم تنتقل من أعوان الحسابم الى الطبقة السفلى وقد تضاعف مقدارها أضعافا كثيرة . وكاس الحل أيضا . فالإنسان أشد ما يكون ميلا لأن يخيق من دونه من نفس الكاس الذي أذلقه له من يعلوه ، مع فارق بسيط : انه سوف يضيف الى مرارة الكاس المرارة التي امتلأت بها نفسه فتصبح في النهاية أكثر مرارة في المذاق !! .

ورحم الله الامام أبا حامد الغزالي وهو ينصح السلطان محمد بن ملك شاه ويقول له : « يجب أن تقدر في كل واقعة تعرض عليك أنك واحد من جملة الرعية وأن الوالى سواك . فكل ما لا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين . وإن رضيت لهم مالا ترضاه لنفسك فقد خنت رعيته وغشيت أهل ولايتك » .

٣٩٨ - ٣ - ان العدل هنا هو العدل الاسلامي وليس العدل الذى يتصوره كل حاكم كما يريد :

فالحاكم - في الاسلام - لا يحكم على هواه ، بل يحكم طبقا لقواعد الشريعة السمحة : هي التى تحدد القيم ، والتى هي ترسم الضوابط ، وهي التى تضع المبادئ .

فاذا جاء الحاكم ليعين في المناصب العامة وسأل عن العدل : فلنقل له ان العدل هنا "أن تختار في كل موقع « القوى الأمين » ، فاذا اختار « القوى الفاسق » لهوى في نفسه فقد تنكب الطريق الى العدل .

واذا أراد أن يرقى عماله وموظفيه وسأل عن العدل : فائنا نقول له ان العدل هنا أن يكون للعمل والعمل وحده أساسا للنزاهة والعقاب فلا الأسرة ولا الثروة تستطيع ان ترتفع بقدر انفسان يهبط به عمله ...

واذا أراد ان يختار شخصا للقيام بمشروع معين وسأل عن العدل : فائنا نقول له أن العدل هنا ان تختار أصلح المتقدمين وأن تتبعد عن كل ما يدفع الى الانحراف كالرشوة والهدية .

واذا أراد قاض أن يبحث عن العدل في القضاء فلنقل له : يجب ان تلم جيدا بوقائع الدعوى ، وقواعد القانون التى تحكمها ، وأن تسوى بين الخصمين في مجلسك فتسمع من الأول كما سمعت من الثانى ، فيكون لكل

منهما أمامك فرصة متساوية في ضمانات حق الدفاع ، وأن تقضى في النهاية بما تؤمن فعلا بأنه الحق والعدل .

هذا هو العدل ، يحدد الاسلام مبادئه ، ويرسم ضوابطه ، ويبين حدوده فهو - في النهاية - تطبيق القواعد الاسلامية تطبيقا كاملا . وهذا ما يجعله عدلا حقيقيا يترك أعق الأثر في حياة البشر .

## الفصل الثاني المساواة

٣٩٩ - ان العدل في الاسلام تأكيد الوضع آخر هو المساواة أمام القانون :

ان العدل - في اللغة - يعنى التسوية في المعاملة . فاذا دعا الاسلام الى العدل فان ذلك يعنى في نفس الوقت الدعوة الى المساواة .

ومن هنا فان العدل في الاسلام يأتى تأكيدا لوضع آخر - يعلنه الاسلام ويصر عليه - هو المساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات .

وإذا كنا نرى اليوم هذه العبارة « المساواة أمام القانون » سهلة وواضحة فان شعوبا بأسرها ظلت لمئات السنين تحلم بهذه المساواة ، وبذلت الكثير من دماء ابنائها ليتحقق لها هذا الحلم .

ولنأخذ فرنسا مثلا ، فانها الى ما قبل قيام الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ لم تعرف المساواة أمام القانون تقررها لجميع ابنائها . بل كانت الأمة مقسمة الى طبقات ثلاث : طبقة الاشراف ، وطبقة رجال الدين يتراوح عدد أفرادها بين ١٣٠ ألفا و ١٤٠ ألفا . أما طبقة العامة - التي تمثل السواد الأعظم في الأمة الفرنسية - فكانت تصل الى ٢٤ مليونا . وبينما كانت طبقة العامة - الغالبية العظمى من الشعب - تعاني من الضرائب العديدة التي تمثل عبئا فادحا يثقل كامل ابنائها ، كانت طبقة رجال الدين تسيطر على الاراضى الموقوفة ، وتبلغ خمس اراضى فرنسا تقريبا ، وكانت معفاة من الضرائب رغم ما تنفقه من دخل هائل . وكانت تقدم بعض المساعدات المالية للملك وفي مقابل ذلك لها أن تجمع من

العامة ضريبة الزكاة - يدفعونها وحدهم ، ويحصلها رجال الدين منهم .  
وبينما كان العامة يثنون من ثقل الضرائب كان لدى طبقة رجال  
الدين مئات الملايين يتم التصرف فيها في حرية تامة .

وأما طبقة الاشراف فكان لها من الحقوق أعلاها . ومن الواجبات  
أدناها . تتسلط على طبقة العامة ، وتتمتع بالعديد من الامتيازات المالية  
والقضائية ، وتحتكر أرفع المناصب في الجيش والحكومة ، وتعفى من  
الضرائب التي يدفعها العامة . فلا يجد أبناؤها في أنفسهم حاجة لبذل  
الجهد في العمل ، فان العديد من الوظائف محجوز لهم أما بقية القانون أو  
بحكم ما استقر عليه العمل فعلا .

فالمساواة في الحقوق العامة لم تكن قائمة .  
والمساواة في الأعباء المالية لم تكن قائمة ..

وكان لكل طبقة أمام الدولة وزن خاص ، وقدر خاص ، ان تساوى  
الأشراف ورجال الدين فيه ، فان الاغلبية العظمى لا تصل اليه ولا تقترب  
منه ..

ربع مليون من البشر يعيشون في أمن ويسر ورخاء .. وأربعة  
وعشرون مليوناً يعيشون في ضيق وشظف وعناء .

وكان ذلك من أسباب الثورة بل من أهم أسباب الثورة .

وعندما أصدرت الثورة الفرنسية في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ اعلانها  
التاريخي الشهير عن حقوق الانسان والمواطن كانت قضية المساواة تحتل  
المادة الأولى فيه :

« يولد الأفراد ويعيشون أحراراً ومتساوين في الحقوق . وكل تمييز  
اجتماعي لا يمكن أن يقوم الا على النفعة المشتركة » .

وتلقى الفكر السياسي الحديث هذه المادة بتقدير كبير ، وهو لا يدرى -  
أو لمه لا يريد أن يدرى - أن الاسلام قد قرر المساواة بين الناس وأعلنها  
قبل أن تصدر هذه المادة - وإعلان الحقوق كله - بأكثر من ألف عام !!

٤٠٠ - المساواة بين الناس في القرآن والسنة :

ان الشريعة السمحة لا يمكن أن تقسم الناس الى نبلاء وسوقة ،

فالناس كلهم - امام الرحمن سواء - لا يتفاضلون بغير العمل الصالح • فهم متساوون امام للقانون •

وهكذا أعلن الاسلام مبدأ المساواة في أكثر من آية في كتاب الله •

« يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذي تسالون به والارحام ، ان الله كان عليكم رقيبا » •

( النساء - ١ )

وما أعظم الرحمن وهو يعلم عباده المساواة ويقول لهم : لقد خلقتكم من نفس واحدة فلا يجوز لواحد منكم أن يقول انه أسمى عنصرا من الآخر : يزيد عليه في الحقوق ويقل عنه في الواجبات •

وانه لمعنى يؤكدہ الرحمن عز وجل في موضع آخر من كتابه الكريم :

« انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم واتقوا الله لعلكم ترحصون »

( الحجرات - ١٠ )

فالمؤمنون اخوة ، واخوة الاسلام تحتم المساواة بينهم ، فهم امام شريعة الله سواء في الحقوق والواجبات •

ويمضى الحق تبارك وتعالى - بعد ذلك - ميعلم عباده أدب المساواة وهو يقول :

« يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله لتقاكم ، ان الله عليم خبير »

( الحجرات - ١٣ )

وقد حكى عبد الله بن عباس رضى الله عنه كيف نزلت هذه الآية فقال : لما كان يوم فتح مكة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا حتى علا على ظهر الكعبة فاذن ، فقال عتاب بن أسيد : الحمد لله الذى قبض أبى حتى لا يرى هذا اليوم • وقال الحارث بن هشام : ما وجد محمد غير هذا الغراب الأسود مؤذنا • وقال سهيل بن عمرو : ان يرد الله شيئا يغيره • وقال ابوسفيان : انى لا أقول شيئا أخاف أن يخبر به رب السممله • فأتى

جبريل النبي صلى الله عليه وسلم وأخبره بما قالوا ، فدعاهم وسألهم عما قالوا فأتوا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية • فزجرهم عن التفاضل بالانساب والتكاثر بالأموال ، والازدراء بالفقراء • فالجميع من آدم وحواء فهو - سبحانه وتعالى - لم يقل لعباده أن أكرمكم عند الله أتسببكم ، فإنه إن فعل ذلك أقام طبقة للفبلاء وميزها على العامة ، ولم يقل لعباده أن أكرمكم عند الله أغناكم ، بل قال لهم - جل شأنه - أن أكرمكم عند الله إتقاكم ، فأقام التفاضل بينهم على أساس العمل للصالح وحده • ولن يكون العمل الصالح أساس للتفاضل وحده إلا بين بشر متساوين لا يقوم بينهم تفاضل بغير هذا العمل على الإطلاق •

فهذا العمل للصالح لن يكون له قدره كمعيار واحد للتفاضل بين البشر ، إذا كان هؤلاء قد سبق لهم السباق والسبق على أساس آخر سواء •

فما كانت تعرفه للجاهلية إذن من تمييز بين السادة والسوقة ورفضه الاسلام رفضاً قاطعاً • فلقد روى عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أن الله عز وجل أذهب عنكم عيبة الجاهلية ( الكبر والفخر ) ، وفخرها بالآباء ، للناس بنو آدم وآدم من تراب : مؤمن تقى ، وفاجر شقى • ليفتخين أقولم يفتخرون برجال إنما هم فحم من جهنم ( فهم قد ماتوا على الكفر ومحاربة الرسول عليه السلام ) أو ليكونن أهن على الله من الجعلان التي تحف النقن بأنفها » (١) ( الحشرات الحقيرة التي تسكن في الأماكن الخربة ودورات المياه ) • أى أن الله سبحانه وتعالى يهبط بدرجتهم إلى مثل هذه الحشرات الحقيرة •

وروى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في أواسط أيام التشريق خطبة الوداع فقال : « يا أيها الناس إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد • ألا لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أسود ، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى • أن أكرمكم عند الله إتقاكم • ألا هل بلغت ؟ قالوا : بلى يا رسول الله • قال • فليبلغ الشاهد الغائب » (٢) •

(١) رواه أبو داود ، والترمذى ، والبيهقى •

(١) رواه البيهقى •

وهكذا يؤكد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - مرة بعد أخرى - أن العمل الصالح وحده هو أساس التفاضل بين بش متساوين ، لا يتفاضلون على أساس آخر سواء . فلقد روى عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا كان يوم القيامة أمر الله مناديا ينادى : ألا لى جعلت نسباً ، وجعلت نسباً ، فجعل أكرمكم أتقاكم ، فأبيتكم ألا أن تقولوا : فلان بن فلان خير من فلان بن فلان ، فالיום أرفع نسبى وأضع نسبكم . أين المتقون ، (١) .

وروى عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« الناس سواء كاسنان المشط » (٢) .

فليس هناك طبقة تعلو - بميلادها - على طبقة أخرى ، أو تدعى لنفسها التفوق ولغيرها الاتضاع . بل مساواة أمام شريعة الله ، مساواة أمام القانون فى الحقوق والواجبات ، بغير كبير أو تسلط . وصلى الله على معلم الانسانية الاعظم وهو يقول :

«المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يخذله » ولا يحقره . للتقوى هاهنا ، للتقوى هاهنا ، التقوى هاهنا وأشار الى صدره . بحسب امرى من الشر أن يحقر أخاه المسلم ( أعنى يكفيه من الشر قدراً وعقاباً أن يستهين بأخيه ويتعالى عليه ) . كل المسلم على المسلم حرام : دمه وعرضه وماله ، (٣) .

ولعل من أوضح ما يكشف عن المساواة أمام القانون - فى شريعة الله - هذا الحديث الذى يروى عن أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها .

فلقد روى عنها أن قريشاً أهمهم شأن فاطمة بقت الاسود المخزومية التى سرقت فقالوا : من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ثم قالوا : من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١) رواه الطبرانى ، والبيهقى .

(٢) أخرجه لقضاعى فى مسند الشهاب والديلمى فى الفردوس .

(٣) أخرجه الشيخان البخارى ومسلم ، ومالك ، وأبو داود ، والترمذى .



وسلم ، فكلمه أسامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ياأسامة أتشفع في حد من حدود الله ثم قام فاختطب فقال : انمسا أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها ، (١) .

هذه هي المساواة أمام القانون في أوضح معانيها : ان الشريف والضعيف سواء بمسواء أمام القانون . . « فانما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد » ولن يكون ذلك في الاسلام أبدا .

٤٠١ - ان المساواة أمام القانون يجب أن تكون مساواة فعلية لا مساواة نظرية :

لقد رأينا المساواة في كتاب الله وسنة رسوله ، فإذا جننا الى فن الحكم وجب علينا أن نذهب الى أن المساواة أمام القانون يجب أن تكون مساواة فعلية لا مساواة نظرية ، يجب أن تكون أمراً قائماً وحقيقياً ، وليس مجرد سطور تعلن « على الورق » .

ذلك أن استقراء الانظمة السياسية يقول لنا ان من أيسر الاشياء أن يضع نظام الحكم مبدأ المساواة « على الورق » ، فيدونه في الوثائق ويعلنه في الاذاعات فإذا جاء للتطبيق العملي تمزق المبدأ وضاع تحت ضغط الاتقواء من ذوى النفوذ .

فإذا فعل النظام السياسي ذلك فإنه لا يخدع الآخرين بقدر ما يخدع نفسه . وانها في دنيا السياسة لحقيقة كبرى : ان الحاكم يستطيع أن يخدع كل الناس بعض الوقت ، أو يخدع بعض الناس كل الوقت ، ولكنه لا يستطيع على الإطلاق أن يخدع كل الناس كل الوقت .

فإذا كان هناك خطر على مبدأ المساواة فإن الخطر لا يأتي من المساس بذلك المبدأ « على الورق » ، فلن يقرر نظام الحكم ذلك صراحة في وثائقه الدستورية ، ولن يعترف للبعض بحقوق تزيد على البعض الآخر ، وانمسا الخطر يأتي نتيجة لانتهاك المساواة في واقع الحياة . فقد يتفاوت الافراد

---

(١) أخرجه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذى « والنسائى ، وابن ماجه .

في الخضوع للقانون تفاوتاً كبيراً : فيخضع له الضعفاء خضوعاً كاملاً ، ويمزقه الأقوياء تمزيقاً كاملاً .

فالمساواة أمام القانون - في الاسلام - يجب أن تكون مساواة فعلية .  
وإذا أردنا أن نعرف كيف تصبح هذه المساواة كذلك فلنأخذ للتاريخ أن  
يقص علينا بعضاً مما قاله ومما فعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي  
الله عنه .

٤٠٢ - **المساواة أمام القانون عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه :**  
« اجعلوا الناس عنكم سواء ، قريبتهم كبعيدهم ، وبعيدهم كقريبتهم .  
اياكم والرشا ( الرشوة ) والحكم بالهوى ، وأن تأخذوا للناس عند الغضب .  
فقوموا بالحق ولو ساعة من نهار » .

هكذا كان ينصح الفاروق ولاته .. وكان يقول عن نفسه :

« لا أبالي إذا اختصم إلى رجلان لايهما كان الحق » .

وكان أمينا على هذا المبدأ إلى أبعد مدى .

ولنبداً بقصته مع ابنه عبد الرحمن .

فقد كان عبد الرحمن في مصر ، ووالدها يومئذ عمرو بن العاص ، فشرّب  
هو وصديق له يدعى أبو سروعة فسكرا ، وذهب كلاهما إلى عمرو بن العاص  
يطلبان منه أن يقيم عليهما حد الله . فقال عمرو : فزجرتهما وطردتهما . فقال  
عبد الرحمن : ان لم تفعل أنخبرت أبي إذا قدمت عليه ، فعلمت أني إذا لم أقم  
عليهما ألحد غضب على عمر وعزّلني .

ويحكى عمرو بقية القصة فيقول : وكنا على ما نحن فيه إذ دخل عبد الله  
بن عمر فقامت إليه ورحبت به وأردت أن أجلسه في صدر مجلسي فأبى على  
وقال : أبي نهائي أن أدخل عليك إلا أن أجد من ذلك بدا . أن أخى لا يطق  
على رؤوس الناس ، فأما الضرب فاصنع ما بدا لك . فأخرجتهما إلى صحن  
الدار وضربتهما الحد . ودخل عبد الله بن عمر بأخيه إلى بيت من الدار فطق  
رأسه ورأس أبي سروعة ، ووالله ما كتبت لعمر بحرف مما كان حتى جاعني  
كتابي فإذا فيه :

« من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى العاصي بن العاص : عجبت لك  
يا ابن العاص وجرائك على وخلافك عهدي ، فما أراكني إلا عازلك . تضرب  
عبد الرحمن في بيتك وتحاق رأسه في بيتك ، وقد عرفت أن هذا يخالفني ،

انما عبد الرحمن رجل من رعيك تصنع به ما تصنعه بغيره من المسلمين .  
ولكن قلت : هو ولد أمير المؤمنين ، وقد عرفت أن لا هوادة لاحد من الناس عندي  
في حق يجب عليه . فاذا جاك كتابي هذا فابعت به في عبادة على قتب  
حتى يعرف سوء ما صنع . فبعثت به كما قال أبوه ، وكتبت الى عمر  
كتابا أعذّر فيه أني ضربته في صحن دارى ، وبالله الذى لا يحلف بأعظم  
منه اني لأقيم الحدود في صحن دارى على الذمى والمسلم . وبعثت الكتاب مع  
عبد الله بن عمر .

ووصل عبد الرحمن الى المدينة المنورة ، ودخل على أبيه وهو لا يستطيع  
المشى من سوء مركبه فقال : يا عبد الرحمن فعلت وفعلت ! فكلمه عبد الرحمن  
ابن عوف وقال : يا أمير المؤمنين قد أقيم عليه الحد . ولكن الفاروق لم يلتفت  
الى رجاء عبد الرحمن بن عوف وشفاعته ، وأمر بأن يقام على ابنه الحد  
من جديد .

فقال له ابنه عبد الرحمن : اننى مريض وانت ماتلى . ولم يلتفت الفاروق  
الى هذا التوسل أيضا ، فصربه وحبسه « ثم خلى سبيله . فلبث شهرا ثم  
أصابه قدر الله فمات .

وهكذا نرى المساواة أمام القانون هنا في أسمى درجاتها ، فالمتهم هو  
ابن أمير المؤمنين ، ولم يعفه ، والوالى من العقاب ، ولكن الفاروق وجد أن ابنه  
تمتع ببعض الرعاية ، ببعض الرعاية فقط ، فأله ذلك أشد الألم ، وعاتب  
واليه - وهو فاتح مصر - أشد العتاب وأقساه . وأنزل بالابن قدرا أكبر من  
العقاب ، حرصا على حدود الله ، ورغبة في تأديب ابنه وتقويمه .

وإذا كان هذا منهجه مع أقرب الناس عنده فما بالك بالآخرين ؟ سؤال  
نجد إجابته واضحة ونحن نعرض وقائع قصته مع جبلة بن الأيهم .

فقد كان جبلة آخر أمراء بنى غسان من قبل هرقل ، وكان الغساسنة  
يعيشون في الشام تحت إمرة دولة الروم ، وكان الروم يحرضونهم دائما  
على غزو الجزيرة العربية ، وخاصة بعد نزول الاسلام . ولما انتشرت الفتوحات  
العربية ، وتوالت انتصارات العرب على الروم ، وأخذت القبائل العربية -  
في الشام - تطعن اسلامها بدا للامير الغساني أن يدخل الاسلام هو أيضا ،  
فاسلم وأسلم خوه معه . وكتب للى الفاروق يستأذنه في القوم الى المدينة ،  
ففرح عمر باسلامه وقدمه . فجاء الى المدينة في موكب فخم ، يضم مائتى

فارس يلبسون ثياب الوشى المنسوج بالذهب والفضة . أما هو فقد كان أكثرهم فخامة وتأنقا : فلبس تاجه وفيه قرط جسده مارية . وخرجت مدينة رسول الله بشيبيها وشبابها تنظر الى هذا الموكب للفخم الذى لم تر مثيلا له من قبل .

وأقام جبلة بن الایهم فى المدينة زمنا ، والفاروق يرعاه ويرحب به . ثم بدا له أن يخرج الى الحج . وفى أثناء طوافه بالبيت الحرام وطىء أزاره رجل من بنى فزارة فخله . وغضب الأمير الفسائى لذلك - وهو حديث عهد بالاسلام - فلطم الفزارى لطمه قاسية هضمت أنفه . وأسرع الفزارى الى أمير المؤمنين يشكو اليه ما حل به .

وأرسل الفاروق الى جبلة يدعوه اليه ، ثم سأل فاطر بما حدث .

- ماذا دعاك يا جبلة لان تلطم أخاك هذا فتهشم أنفه ؟

فأجاب بأنه قد ترفق كثيرا بهذا البهوى ، وأنه لولا حرمة البيت الحرام لآخذت الذى فيه عيناه .

فقال عمر : لقد أقررت ، فاما أن ترضى الرجل واما أن أقتص له منك . وازدادت دهشة جبلة بن الایهم لكل هذا الذى يجرى وقال : وكيف ذلك وهو سوقة وأنا ملك ؟

فقال عمر : ان الاسلام قد سوى بينكما .

فقال الأمير الفسائى : لقد ظننت يا أمير المؤمنين أن أكون فى الاسلام أعز منى فى الجاهلية .

فقال الفاروق : دع عنك هذا فانك ان لم ترض للرجل أقتصت له منك .

فقال جبلة : اذن أقتصر .

فقال عمر : ان تنصرت ضربت عنقك ، لانك أسلمت فان ارتدحت قتلتك .

وهنا أدرك جبلة أن الجدال لا فائدة منه ، وأن المزاوغة مع الفاروق لن تجدى ، فطلب من الفاروق أن يمهله ليفكر فى الامر ، فأذن له عمر بالانصراف .

وفكر جبلة بن الایهم ووصل الى قرار ، وكان غير موفق فى قراره ، فعد أثر أن يغادر مكة هو وقومه فى جنح الظلام وفر الى القسطنطينية . فوصل اليها متنصرا . ونعم بعد ذلك على هذا للقرار أشد النعم ، وصاغ ذلك فى

شعر جميل مازال التاريخ يردده ويرويهِ .

وفي هذه القصة الصغيرة نرى حرص الفاروق على مبدأ المساواة أمام القانون ، فالاسلام قد سوى بين الملك والسوقة ، ولا بد لهذه المساواة أن تكون واقعا حيا وليس مجرد كلمات توضع على الورق أو شعار تردده الالسنه .

ولنعد مرة أخرى الى مصر ووالى مصر عمرو بن العاص ، فقد كان ابنه طرفا في خصومة ، فرأى الابن ونباه المساواة أمام القانون - في الاسلام - وكيف يطبقها أمير المؤمنين عمر .

ولقد روى أنس بن مالك - رضى الله عنه - هذا المشهد التاريخي فقال:

« كنا عند عمر بن الخطاب - رضوان الله عليه - اذ جاءه رجل من أهل مصر ( وكان قبطيا ) فقال : يا أمير المؤمنين ، هذا مقام العائذ بك . فقال عمر : عذت معاذاً . فقال : أجرى عمرو بن العاص بمصر الخيل فأقبلت فرسى ، فلما رآها للناس قام محمد بن عمرو فقال : فرسى ورب الكعبة ، فلما دنا منى عرفته فقلت : فرسى ورب الكعبة . فقام الى يضربنى بالسوط ويقول : خذها وأنا ابن الاكرميين . »

« فوالله ما زاد عمر على أن قال له : اجلس ، ثم كتب الى عمرو : اذا جاءك كتابي هذا فاقبل ومعك ابنك . »

وقال أنس : « فوالله أنا عند عمر ، فاذا نحن بعمرو قد أقبل في ازار ورداء ، فجعل عمر يلتفت حتى يرى ابنه ، فاذا هو خلف أبيه » فقال : أين المصرى ؟ فقال : ها أنا ذا . قال : دونك هذه الدرة ، فاضرب ابن الاكرميين ، اضرب ابن الاكرميين . »

وضرب القبطي محمدا حتى أثخنه ونحن نشتهي أن يضربه . فلم يفرع حتى أحببنا أن يفرع من كثرة ما ضربه ، وعمر يقول : اضرب ابن الاكرميين ثم قال له : اجعلها على صلعة عمرو ، فوالله ما ضربك الا بفضل سلطانه . فقال عمرو فزعا : يا أمير المؤمنين قد استوفيت واستشفيت . وقال القبطي : يا أمير المؤمنين قد ضربت من ضربنى . فقال الفاروق : أما والله لو ضربته ما حطنا بينك وبينه حتى تكون أنت للذى تدعه . »

ثم التفت الى عمرو وقال له : أيا عمرو ! متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا !

فقال عمرو : لم أعلم ولم يأتني ..

فقال الفاروق للقبطي الشاكي : انصرف راشدا فان رابك ريب فاكتب

الى .

هذه هي المساواة امام القانون .. وهي تصبح واقعا حيا يعيش ويتحرك .  
لاتراجع امام عاطفة الابوة ، ولا تنثنى امام القاب النبالة ، ولا تضيع امام  
اختلاف الدين أو مجاملة الرجال الفاتحين .. لأنها واقع حي « يحسه كل  
حاكم ومحكوم ، فيطلبه ويجده كل مقهور وكل مظلوم .

### ٤٠٣ - المساواة امام القانون : بين الحاكم والمحكوم :

ان العدل يتطلب المساواة امام القانون .

والمساواة امام القانون تتطلب مساواة المواطنين جميعا امام الدولة في  
الحقوق والواجبات .

فاذا سمحت الدولة لطبقة من الناس - أو مجموعة من ذوى النفوذ -  
بأن تطو على جموع الامة فتتال من الحقوق أكثر من الآخرين ، أو يكون عليها  
من الاعباء العامة أقل من الآخرين فقد مزقت مبدأ المساواة ، سواء فعلت ذلك  
بحكم القانون أو بحكم الواقع الذى تجرى عليه الامور فيها .

ومنطق الاسلام - في نظامه الدستورى - أن تقوم المساواة امام  
القانون : رسميا وواقعيا ، في نصوص القانون وفي واقع الحياة .

فمن يجبهم الحاكم يجب ألا يكونوا بحكم هذا الحب أعلى من القانون .

ومن يبغيضهم الحاكم يجب ألا يكونوا بحكم هذا البغض كالمطرودين من  
رحمة الله .

فكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم تضىء الطريق وتملؤه  
بالحداية والنور .

وربما ضاق حاكم بذلك ، فسالنا أو سال نفسه : أى فائدة وأى لذة يمكن  
أن أجدما في الحكم والاسلام يضع امامى قييدا بعد قيد فلا أستطيع أن أحابى  
من أحب أو أخسف الارض بمن أكره ؟ .

لهم ان هذا التساؤل قيل فأننا نقول لصاحبه : ان هذا المنطق الاسلامى  
سوف يحقق لحكمك الثبات والاستقرار ، فتحكم وأنت آمن من بطش

شعبك ، آمن من طوفان الحقد والكراهية والغضب . ثم بكفل لك بعد ذلك ما هو أهم وأبقى : رضا للرحمن وثوابه وجنته .

وانها لعبور الحياة نجدها تملأ التاريخ أوضح ما تكون وأجمل ما تكون .  
نسئله مرة على لسان صاحب كسرى وهو يرى للفاروق نائما بغير حراسة تحيه فيقول قولته الشهيرة : عدلت ، فاعنت ، فغمت !! ونسئله مرة ثانية في حوار يبهر يحور بين الفاروق وولده ممن يكره . فقد كان للفاروق أخ يحبه الحب كله - هو زيد بن الخطاب - قتله في إحدى المعارك أبو مريم السلولى . والتقى به قاتل أخيه وقد أصبح خليفة للمسلمين وأميرا للمؤمنين ورجلا تهز جيوشه عرش كسرى وقيصر ، فقال للفاروق بدافع العاطفة الجياشة والحزن الدفين :

- والله لا أحبك حتى تحب الأرض الدم المسفوح .

فقال له أبو مريم : أتمنعنى لذلك حقا ؟

فبماذا اجاب الفاروق وهو فى قمة المجد والسلطان ؟ قالها كلمة واحدة .

قال : لا !!

فقال أبو مريم السلولى : لا ضير ، انما يأسى على الحب النساء !

حوار مبهر ، أجدر بنا أن نتركه هكذا بغير تعليق .

## الفصل الثالث

### الحرية

٤٠٤ - ان الحرية فى الاسلام اصل عام يمتد الى كل مجالات الحياة:

فليس هناك حرية من الحريات العامة لا يعرفها الاسلام . وليس هناك حرية تدعو اليها الحاجة مستقبلا ويقف الاسلام عتبة فى سبيل التمتع بها ومزاومتها . فالحرية فى الاسلام اصل عام . يدل عليه طبيعة الاسلام - كدين سماوى هو خاتم الرسالات السماوية - كما يدل عليه الكثير من النصوص التى وردت فى القرآن والسنة .

فان الحق تبارك وتعالى يقول فى محكم آياته : « هو الذى خلق لكم ما فى الارض جعيما » ( البقرة - ٢٩ ) وبعد أن خلق لهم ما فى الارض سخره لهم « ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الارض » ( الحج - ٦٥ ) وتتوالى الآيات

كثيرة في هذا المعنى • ومقتضى ذلك أن الأصل في الأشياء الإباحة • فإن يكون كل شيء في الأرض قد خلقه الله للناس ، وكل شيء في الأرض سخره الله للناس إلا إذا كان مباحا لهم يستمتعون به فضلا من ربهم ونعمة •

فكل عمل من الأعمال مباح إلى أن يأتي دليل شرعى على تحريمه •

وإذا كان علماء الأصول يجمعون على أن « الأصل في الأشياء الإباحة » ، وأن كل حيوان أو جماد أو نبات لم يرد في الشريعة ما يدل على تحريمه يكون مسموحا به ، فإن هذا يعنى بالضرورة - في مجالنا هذا - أن تكون الحرية أصل عام يعتمد إلى كل مجالات الحياة •

فكل ما لم يحرم على الإنسان يستطيع أن يأتيه •

وربما تصور البعض أن الحرية لكي تقوم في هذا المجال أو ذلك لابد أن تجد نصا صريحا يأذن بها في القرآن أو السنة ، وأنه لتصور غير صحيح • فالحرية - في أى مجال - توجد بغير حاجة إلى نص يأذن بها • استنادا على الإباحة الأصلية للأشياء •

وكان عبد الله بن عباس رضى الله عنه يقول : ما لم يختر في القرآن فهو مما عفا الله عنه • وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول : عفو •

وكان عبيد بن عمير يقول : إن الله أحل وحرم ، فما أحل فاستحلوه ، وما حرم فاجتنبوه ، وترك بين ذلك أشياء لم يجلها ولم يحرمها ، فذلك عفو من الله ، ثم يتلو قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم » ( المائدة - ١٠١ ) •

وجاء الإمام الشاطبى - رضى الله عنه - فاستند على ذلك كله وهو يقول : « يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو » • ثم أورد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذى خرج الدار قطنى ء نأبى ثعلبة الخشنى : « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرما فلا تنتهكوها وحدد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » •

وإن ذلك كله ليحىء مصداقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« ذرونى ما تركتكم ، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على



أنبيائهم • فإذا أمرتكم بشئ، فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شئ، فدهوه ، (١) •

وهذا يعنى أن ما يأمر به صلى الله عليه وسلم هو للواجب أو المندوب، وما ينهى عنه هو المحرم أو المكروه ، وما تركه هو المباح • فما تركه إذن هو على الإباحة الأصلية •

٤٠٥ - فالحرية إذن في الاسلام أصل عام يمتد الى كل مجالات الحياة •  
فما من مجال في الحياة تدعو الحاجة الى الحرية فيه الا ويستطيع المسلم أن يمارس الحرية فيه • فالحدود الوحيدة التي ترد على حريته تتمثل في ملء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من زواجر ونواهي •

وما أكثر الآيات التي جاءت في كتاب الله تدعو الى الانطلاق في شتى مجالات الحياة • ففي سورة الملك نقرأ قوله تعالى : « هو الذى جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مفاكبها وكلوا من رزقه واليه النشور » ( الملك - ١٥ ) •

وانه لقول كريم يفسح المجال واسعا لينطلق الناس يمشون ويأكلون ، ويدل على مدى اتساع الحرية وانطلاق البشر في ظلها •

وفي موضع آخر نقرأ قوله تعالى : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » ( الجمعة - ١٠ ) •

وهنا أمر من الرحمن لعباده أن يتفرقوا في الارض سعيا وكسبا ، وأنه « لامر اباحة » كما يقول المفسرون ، فقد أباح رب العزة لهم الانطلاق التماسا لاسباب الرزق ودواعيه ، ينطلقون في حرية ، تمتلئ جوارحهم بذكر الله بالطاعة واللسان • وقد كان عراك بن مالك رضى الله عنه اذا صلى الجمعة انصرف فوقف على باب المسجد فقال : اللهم انى قد أجبت دعوتك « وصليت فريضتك ، وانتشرت كما أمرتني ، فارزقني من فضلك وأنت خير الرازقين •

ولعل من أروع ما يدل على أن الحرية في الاسلام أصل عام قول الرحمن عز وجل :

« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ( الاسراء - ١٥ ) •

ويأتى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك - يشرح ويفسر ويوضح •

فعن أبي هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال :

« كل المسلم على المسلم حرام : دمه وعرضه وماله » (١) .

شمول كامل . . فالحریات كلها مكفولة في هذا الحديث . ففى صدر الحديث وضع المبدأ العام : « كل المسلم على المسلم حرام » ، شمول كامل يبين مدى امتداد الحرية واتساعها حتى لتصبح أصلا عاما يمتد الى كل مجالات الحياة .

ويؤكد هذا الشمول بعد ذلك : « دمه وعرضه وماله » ولن تخرج حرية من الحریات عن كونها متصلة بواحد من هذه العناصر الانسانية الاساسية .

وروى عن ابن عباس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس في منى يوم النحر - في حجة الوداع - فقال : « ياايها الناس أى يوم هذا ؟ قالوا يوم حرام ، قال فأى بلد هذا قالوا بلد حرام قال : فأى شهر هذا ؟ قالوا شهر حرام قال فان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا ، فاعادها مرارا ، ثم رفع رأسه فقال : اللهم مل بلفت اللهم مل بلفت » (٢) .

وقد تعدد رواية هذا الحديث - الذى يعيننا كثيرا في هذا المجال - وأورده الامام البخارى - رضى الله عنه - في أكثر من موضع . فالحديث في صيفته السابقة أورده تحت « باب الخطبة أيام منى » ، وأورده في صيغة أخرى تحت « باب ظهر المؤذن حمى الا في حد أو حق » ( فعذا عنوان الباب وليس حديثا لرسول الله كما ذكر بعض المؤلفين وبعض رسائل الدكتوراه ) . فقد روى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حجة الوداع ( بمنى في خطبته التى خطبها يوم النحر ) ألا أى شهر تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا ألا شهرنا هذا . قال ألا أى بلد تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا ألا بلدنا هذا ، قال ألا أى يوم تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا ألا يومنا هذا . قال فان الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم الا بحقها كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم

---

(١) أخرجه الشيخان البخارى ومسلم ومالك وأبو داود ، والترمذى .

(٢) رواه البخارى .

هذا • ألا هل بلغت ؟ ( قال ذلك ) ثلاثا : كل ذلك يجيبونه ( أى الصحابة )  
ألا نعم • قال ويحكم ( كلمة رحمة ) أو قال ويلكم ( كلمة عذاب ) لا ترجع  
بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض ، ( ١ ) •

وهكذا يؤكد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - مرة بعد أخرى -  
أن الحرية في الاسلام أصل عام يمتد الى كل مجالات الحياة • فمفهوم الانسان  
وعرضه وماله لا يجوز المساس بأى منها - ألا في حد أو حق - والاعتداء  
على أى حرية من الحريات العامة من شأنه أن يهدد الانسان في دمه أو عرضه  
أو ماله •

ولقد فهم الفاروق - عمر بن الخطاب رضى الله عنه - ذلك تماما ، وأدرك  
وهو الذى تربى في مدرسة الاسلام أن الحرية في الاسلام - في شمولها  
واتساعها - تكتسب لحظة الميلاد ودون حاجة الى الاعتراف من الحاكم بها •  
فعندما حضر اليه القبطي م زهصر يشكو اليه عمرو بن العاص ، وكيف أن  
ابنه ضربه بغير حق ، أنصف القبطي على الفور ومكنه من أن يقتصر لنفسه ،  
وقال لعمرو بن العاص تلك الكلمة الشهيرة التى استقرت في التاريخ محاطة  
بهالة كبيرة من الاشراف والفضياء :

« يا عمرو : متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » •

أما ما انتشر في الوقت الحاضر في بعض دول العالم من تعذيب للمتهمين  
وخاصة في القضايا السياسية فإن الاسلام يرفضه ويأباه • ولقد أداناه معلم  
الانسانية الاعظم وهو يقول :

« ان الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا » ، ( ٢ ) •

#### ٤٠٦ - ثانياً إن الحرية تزاوُل في حدود العقيدة الإسلامية :

وهذا يعنى وجوب احترام كل ما جاءت به العقيدة الإسلامية ، فلا حرية  
ضد هذه العقيدة •

فالاسلام مثلاً يبيح لغير المسلمين - من أهل الكتاب - أن يظلوا على  
دينهم ولا يكرهوا على دخول الاسلام • فهم إذن يتمتعون بحرية كاملة في

---

(١) رواه البخارى •

(٢) رواه مسلم ، وأبو داود ، والنسائى •

أن يدخلوه ، يؤمنوا به أو لا يؤمنوا به • ولكنهم إذا اختاروا الدخول فيه -  
بكمال حريتهم وولاء ارادتهم - فأنهم لا يستطيعون الخروج منه • ومن يفعل  
ذلك منهم يعاقب بعقوبة المرتد • فالاسلام هنا يرفض بشدة أن يتخذ البعض  
من الدين لعباً وهزلاً يدخلونه اليوم ليخرجوا منه غداً •

وقد حرم الاسلام الكثير من الخبائث : حرم الخمر والميسر ، حرم  
القتل والزنا والسرقة ، فلا يمكن بطبيعة الحال لانسان أن يدعى لنفسه  
حرية مزاوله هذه الخبائث والمعاصي • انه حر • هذا حق ، ولكن في حدود  
العقيدة الاسلامية •

ولعل من أجل ما يوضح لنا ذلك ما حدث في اليمامة في عهد أبى بكر  
الصديق رضوان الله عليه • فقد كتب اليه المهاجر بن أبى أمية المخزومي -  
وكان اميراً على اليمامة - بما فعله بامرأتين مغنيتين ، تغنت احدهما بشتيم  
النبي صلى الله عليه وسلم فقطع يدها ونزع ثنيتها لتكف عن الغناء ، وتغنت  
الآخرى بهجاء المسلمين فقطع يدها ونزع ثنيتها هي الاخرى • فلم يوافق  
الصديق على ما فعله عامله ، وكتب اليه يقول :

« بلغنى بالذى فعلت في المرأة التى تغنت بشتيم النبى صلى الله عليه  
وسلم فلولا ما سبقتنى فيها لامرتك بقتلها ، لان حد الانبياء ليس يشبه  
الحدود • فمن تعاطى ذلك من مسلم فهو مرتد ، أو معاهد فهو محارب غادر •  
وأما التى تغنت بهجاء المسلمين : فان كانت ممن يدعى الاسلام فادب وتعزير  
دون المثلة ، وان كانت ذمية فلمعمرى لما صفحت عنه من الشرك أعظم • فأقبل  
الدعة ، وإياك والمثلة في الناس فانها ماثم ، ومفجرة الا في قصاص ، فالحريات  
انما تزاوّل في حدود العقيدة الاسلامية وما جاءت به •

#### ٤٠٧ - ثالثاً : ان الحرية في الاسلام هي الحرية المنظمة :

وهذا يعنى انها تجد حداً لها فيما يكفل لكل فرد أن يتمتع بحريته  
إزاء أخيه - وتجد حداً لها فيما يكفل لمصالح المجموعة ألا تتعرض للخطر •  
فالحرية تكفل لك أن تتصرف بشرط ألا تصدر حق أخيك في التصرف ،  
وتكفل لك أن تتصرف بشرط ألا تعرض مصلحة الجموع كلها للخطر • فهذا  
وذاك يمثلان حدين تقف عندهما الحرية فلا تتعداهما •

فحرية الرأي مثلاً حرية أصيلة في الاسلام ، ولكنها تجد حداً لها في

جريمة القذف . فأنت لا تستطيع أن تبدى رأيك بما يمثل قنفا في حق أخيك ونسبة الأمور الشائنة اليه .

وحرية التنقل أيضا حرية أصيلة في الاسلام فهي تسمح لكل فرد أن ينتقل من مكان إلى آخر داخل بلاده ، وتسمح له بأن يغادر اقليم بلاده كله ويعود اليه متى شاء .

ومع ذلك فان السلطة السياسية تستطيع أن تدخل عليها بعض القيود لمصلحة تراما . فقد ترى أ نبتحد إقامة شخص في مكان معين لا يغادره أو تخرجه من مكان معين فلا يظل فيه . ومن ذلك ما فعله عمر بن الخطاب رضى الله عنه - مع نصر بن حجاج .

فقد كان يعسر في المدينة ليلا ، يتفقد أحوال الرعية فيها ، فإذا به يسمع امرأة تقول :

هل من سبيل الى خمر فأشربها أم من سبيل الى نصر بن حجاج

فلما أصبح الصبح استدعى اليه نصر بن حجاج فوجده من أجل الناس وجها فأمره بالآ يظل في المدينة وأن يرحل الى البصرة يعمل فيها بالتجارة لعل فيها ما يشغله عن النساء ، أو يشغل النساء عنه . ولاشك أن الفاروق رضوان الله عليه قد قيد من حرية ذلك المواطن لضرورة رأها . فقد كانت مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الحين تخرج منها الجيوش بعد الجيوش تقاثل في كل الميادين في سبيل الله ، وتترك خلفها العديد من النساء بغير أزواجهن . وقد أثر هذا الشاب الجميل ألا يتطوع للدفاع عن دين الله ، وأن يظل في المدينة قابعا مع نساء المجاهدين ، وأزواجهن بعيدا في ساحات القتال !! فزأى عمر في بقائه في مدينة رسول الله - في مثل تلك الظروف - ما قد يدعو الى الفتنة ، فأمر به أن يترك المدينة الى البصرة . وأمر في نفس الوقت بمضاعفة عطائه الذى يتقاضاه من بيت المال تعويضا له عن هذا الاغتراب .

وكان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم نفسه يقيد من حرية التنقل في بعض الأحيان . ومن ذلك ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا كان الطاعون ببلد فلا تدخلوه . وإذا كنتم به فلا تخرجوا منه ، . فالدخول الى بلد فيه الطاعون لقاء بالنفس الى التهلكة ، والخروج منه وفيه الطاعون نقل للمعدوى ونشر للوباء واضرار بالناس . فالتقييد من حرية التنقل له ما يبرره .

وحرية مزاولة الشعائر الدينية هي أيضا حرية أصيلة في الاسلام للمسلم وغير المسلم . ومع ذلك فقد قيد الفاروق من هذه الحرية بالنسبة لامرأة مسلمة مجزومة رأها تطوف بالبيت الحرام ، فقال لها : ياأمة الله لوجلست في بيتك لاتؤذين للناس ؟ فقد قدر رضى الله عنه أن في وجودها وسط هذا العدد الكبير من المسلمين الذين يطوفون بالبيت تعريضا لهم جميعا لحدوى الجذام . فما كان من المرأة الا أن جلست في بيتها ولم تطف . وبعد أن انتقل الفاروق الى الرفيق الاعلى قيل لهذه المرأة : اخرجي ، فان الذى نهاك عن الطواف قد مات ! ولكنها أجابت : والله ما كنت لاطيعه حيا واعصيه ميتا . فهي قد اقتنعت بصحق غاياته ونبل هدفه وشدة حرصه على مصلحة المسلمين فأبت أن تعصى أمره حتى بعد موته .

ففى كل هذه الامثلة نرى أن الحرية في الاسلام لا يمكن أن تكون مطلقة بغير قيود . فمثل هذه الحرية المطلقة لغرد سوف تصادر حرية فرد آخر وتمنعه من مزاوله حقه في الحرية هو الآخر . وسوف تنزل الضرر الفاسد بمصلحة المجتمع ذاته الذى قد يرى في لحظة أو أخرى أن نكياته وجوده يحتم أن تقيد هذه الحرية أو تلك ولو الى حين .

ولقد صور رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الوضع الاخير في حديثه الشريف وهو يقول : « مثل الغائم في حدود الله ( المنفذ لاوامر الله ) والواقع فيها ( المرتكب للمعاصي ) كمثل قوم استهموا على سفينة ( أى ضربوا قرعة على اختيار أماكنهم فيها ) فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها . فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء ( إذا أرادوا الماء ) مروا على من فوقهم ، فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ، ولم نؤذ من فوقنا ، فان تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا ، وان أخذوا على أيديهم ( ومنعوه ) من فتح هذا القتب ( نجوا ، ونجوا جميعا » (١) .

فهنا نرى أن حرية البعض في التصرف كما يريدون قد قيحت لمصلحة المجموع . فهذا البعض ان تصرف كما يريد أنزل الضرر بمصلحة المجموع كله « والاسلام دين الفطرة السليمة يرفض ذلك ويأباه .

٤٠٨ - في هذا المجال أيضا : الاسلام صالح لكل زمان ومكان :

لقد قلنا ، ومازلنا نقول ، وسوف نقول يوما بعد يوم ، ان الاسلام

صالح لكل زمان ومكان . وفي ضوء ذلك نستطيع أن نعرض لتفسير آيتين جاءت في سورة النور ، وآية جاءت في سورة الحجرات ، والثلاث تتصل بالحريات العامة .

ففي سورة النور نقرا قول الرحمن عز وجل :

« يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فان لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم » .  
( النور ٢٧ ، ٢٨ )

وقد ذهب الذين كتبوا في الحريات العامة في الاسلام - مشكورين - الى الاستناد على هاتين الآيتين لتكونا أساسا لحرية المسكن في الاسلام . بحيث يمكن الاحتجاج بهما في مواجهة الحاكم نفسه . فالحاكم - في اعتقادهم - يجب أن يستأذن قبل الدخول . وحجتهم في ذلك ما روى عن عمر ابن الخطاب ، فقد كان رضوان الله عليه يتجول في المدينة ليلا كما دتته فسمع صوت رجل وامرأة غندهما زق به خمر . فقال للرجل :

« يا عذو الله ، أكننت ترى أن الله يسترك وأنت على معصية ؟ »

فقال للرجل : يا أمير المؤمنين ، أنا عصيت الله في واحدة وأنت في ثلاث : قاله تعالى يقول « وأتوا البيوت من أبوابها » ، وأنت صعدت من الجدار وفزلت منه . والله تعالى يقول : « لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها » ، وأنت لم تفعل . . . والله تعالى يقول : « ولا تجسسوا » وأنت تجسست علينا . فقال عمر : هل عندك من خير أن عفوت عنك ؟ فقال للرجل : نعم والله لا أعود . فقال أذهب فقد عفوت عنك .

ونحن لا نوافق - مطلقا - على هذا الاستدلال الذي ذهب اليه الاخوة الذين كتبوا في هذا الموضوع .

فالأيات السابقة - في اعتقادنا - تمثل خطابا للمحكوم وليس خطابا للحاكم . أنها تقيد الناس فيما بينهم بما تضعه من آداب للسلوك يطبقونها فيما بينهم . أن الشخص العادي - في علاقته بشخص عادي آخر - هو الذي

يمكن أن يقال له ارجع فارجع . أما للحاكم الذى يحمى مصالح المجتمع كله ،  
والذى يريد أن يقتحم بيتا يرتكب فيه جريمة ، أو توجد فيه الادوات  
المستعملة فى جريمة ، كيف يمكن أن يقال له ارجع فيلتزم بالرجوع ، وكيف  
يمكن أن نقول له لا تدخل البيوت حتى تستأنس وتسلم على أهلها ؟ انه  
بحكم المهمة الموكولة اليه مكلف بأن يقيم حدود الله فى الارض ويفرض هيبة  
النظام والقانون ، ويجب أن يدخل البيوت - إذا أراد - غوة « فإذا قيل له  
ارجع لا يرجع ، بل يصير على الدخول ليقوم بمهمته والا أصبح خائنا لامانة  
الحكم

فكل الذين كتبوا - مشكورين - فى موضوع الحريات العامة واتخذوا  
من الآيات السابقة أساسا لحرية المسكن ، أو ما اسماء البعض حرية الماوى »  
قد أخطأهم التوفيق .. ذلك لان اعتبارهما أساسا لاحدى الحريات العامة  
يعنى بالضرورة أن يعمل بها فى مواجهة السلطة . ذلك لان الحرية - عندما  
تقوم - فانها تقوم فى مواجهة سلطة معينة .

ونحن نعتقد أن الاخذ برأى هؤلاء الاخوة من شأنه أن يجعل الاسلام  
قاصرا عن الوفاء بحاجات البشر وهو شريعة الله الخالدة التى أنزلت لتحكم  
البشر - منذ نزلت - الى يوم القيامة . ولنتخيل الآن مجرما من عتاة المجرمين  
يستدعى ضحاياه الى منزل فسيح ، ثم يقتل الواحد ويدفنه فى فناء منزل ،  
ثم يستدعى الثانى ليلقى نفس المصير ، وهكذا الثالث والرابع والخامس ..  
ثم يصل نبأ ذلك كله الى الحاكم نلكف بأن يقيم حدود الله فى الارض ،  
المكلف بأن يؤدى امانة الحكم الى أهلها ، فيتوجه الى المنزل المشبوه ليحقق  
فى الامر ، فإذا بصاحب المنزل يخرج اليه ويفرض أن يأذن له بالدخول ،  
ويقول له بملء فيه : ارجع ! ارجع ! وطبقا للرأى السابق يطاطبء الحاكم  
رأسه ، ويتجاهل الادلة والشكوك التى ملأت عقله ونفسه !؟ وينصرف على  
الفور ليترك الضحايا يتساقطون واحدا بعد الآخر بغير حماية أو امان !!

هل يتصور عاقل أن الرحمن جلت قدرته قد أنزل شريعته الخالدة  
ليصل المجتمع فى ظل أحكامها الى هذا الضياع ؟؟ وهل يمكن أن نقول فى  
ظل هذا التفسير لكتاب الله ان الشريعة للغراء صالحة لكل زمان ومكان فى  
نفس الوقت الذى بحت فيه قاصرة كل القصور عن كفالة العدل والامن ولقامة  
حدود الله فى الارض ؟



أن الذين يسلمون بأن الشريعة الإسلامية هي شريعة الخلود التي تصلح لكل زمان ومكان يجب أن يسلموا - على الفور - بأن الآيتين السابقتين تمثلان خطابا للمحكوم ولا تمثلان خطابا للحاكم .

إنها حقا قد جاءت في صيغة عامة ، في شكل نص عام ينصرف ليشمل ظاهره الناس جميعا ، الحاكم والمحكوم على السواء ، ولكن هذا النص العام قد خصص - في الحقيقة - فأنصرف الى بعض الناس فحسب ، فهو في حقيقته قد صرف عن عمومه وأصبح مقصورا على الافراد العاديين في علاقة الولد منهم بالآخر .

**فعلماء الأصول - في علم أصول الفقه - يقولون ان النص العام الذي يشمل - في ظاهره - كل الناس ، يمكن ان يخصص فينصرف الى بعض الناس فقط ، اذا قام دليل على ذلك : من العقل ، أو العرف ، أو نص قرآني .**

فقد يأتي النص في عبارة عامة ولكن العقل يجعله خاصا بفريق من الناس وليس لهم جميعا . وقد يجعله العرف كذلك ، وقد يرد نص آخر في كتاب الله يجعله كذلك . وإي دليل من هذه الأدلة الثلاثة يكفي .

والآيتان السابقتان وإن جاءتا في شكل نص عام يقول : « يا أيها الذين آمنوا ، .. فإنهما في الحقيقة قد خصصتا ليس بواحد من الأدلة الثلاثة السابقة بل بالأدلة الثلاثة كلها .

**فالعقل :** هذا الذي كرم الله به بنى آدم « يابى تماما أن تنطبق هذه القيود على الحاكم - وهو يحكم - فتشله تماما في أداء وظيفته الأساسية . فهذا العقل يرى أن من أوليات الحكم أن يمكن الحاكم من القيام بمهمته فيمنح من السلطة بقدر مسؤوليته . وإذا سلمنا بأن من حق المجرمين أن يقولوا له «ارجع» فيلتزم بالرجوع فإننا بذلك نلغى السلطة نهائيا في المجتمع ونفتح الطريق لشريعة الغاب وحكم الباطل وتسلط القوى ! والعقل الانساني - في أدنى درجات الذكاء - يرفض ذلك تماما .

**والعرف أيضا :** في جميع بلاد العالم المتحضر ، شرقه وغربه ، على اختلاف قاراته ولغجاسه ، قد استقر على أن من حق الحاكم أن يدخل البيوت عنوة دون استئذان من أصحابها ، وأن يزاول هذا الحق بواسطة الهيئات أو الافراد الذين حددهم القانون . فليس هناك بلد متحضر أو غير متحضر في العالم المعاصر يجعل دخول الحاكم الى المنزل المشبوه متوقفا على رضا صاحب المنزل نفسه الذي تشير الأدلة الى لجرامه وخروجه على القانون !

**والنص أيضا :** يجعل القيود الواردة في الآية السابقة لا تنطبق على الحكام وهم يؤدون مهمة الحكم • انه نص الآية للكريمة :

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نعمًا يعظكم به ، ان الله كان سميعا بصيرا ، ( النساء - ٥٨ ) •

فالحاكم ان يستطيع أن يؤدي أمانة الحكم إلى أهلها والقيود السابقة تنقيده وتعمق خطاه • وهو ان يستطيع أن يحكم بين الناس بالعدل ، ولطريق إلى العدل موصل بعقوبات ثقيلة •

فهذا النص اخذ من شأنه أن يجعل الآيتين السابقتين مقصورتين على تنظيم علاقة الافراد العاديين فيما بينهم ، ولكنهما لا تنظمان علاقة الحاكم - كحاكم - بالمحكومين • فالحاكم اذا تصرف كفر عادي تقول له استأذن قبل أن تدخل أما اذا تصرف كحاكم يبحث عن مجرم ارتكب بعض الجرائم فانه لا يستأذن صاحب البيت قبل أن يدخل « بل يدخل البيوت غنوة •

فالمقتل ، والعرف ، والنص ، هذه الادلة الثلاثة تجمع على أن الآيتين السابقتين وان جاءتا في صورة نص عام يقول : « ياأيها الذين آمنوا • • » فان هذا النص العام قد خصص بالمقتل والعرف والنص وأصبح ينصرف إلى فريق من الناس فقط - هم الافراد العاديون فيما بينهم - ولا ينصرف إلى الحكام وهم يؤدون أمانة الحكم في الامة •

#### ٤٠٩ - الضرورة تقدر بقدرها :

وإذا وصلنا إلى النتيجة السابقة وجدنا تساؤلا هاما يثور أمامنا فيقول: هل تريدون - في ظل الاسلام الحنيف - أن تتركوا الحاكم يدخل البيوت كما يشاء وعندما يريد دون رقيب أو حسيب ؟ ألا تجدون في ذلك ضياعا كاملا لحرية المسكن ؟

والحقيقة اننا لا يمكن على الاطلاق أن نتجاهل مثل هذا التساؤل • فالحاكم اذا سمح له بالدخول دون رضا من صاحب المنزل فانه يجد أمامه الاصول العامة في الشريعة الفراء تحكم عمله وتردع انحرافه •

فهناك الاصل العام الذي يقول : ان الضرورة تقدر بقدرها • • وهذا يعني أن الحاكم لا يقتحم - هو أو رجاله - المساكن غنوة - الا اذا قامت

ضرورة جدية تتطلب ذلك وتحتتمه . فإذا أضفنا الى ذلك ما للعرف من مكانة كمصدر تشريعى فى الشريعة الغراء فأننا نرى أن هذا العرف أصبح يحتم - فى بلاد العالم المتحضر - أن يحاط دخول البيوت وتفتيشها بعدد من القيود والضمانات أبرزها استئذان السلطة القضائية فى البلاد ، مع وجوب أن تتمتع هذه السلطة القضائية بقدر كبير من الاستقلال الى الحد الذى يكفل لها الحيدة والقدرة على إقامة العدل وحماية الحرية .

وبالإضافة الى ذلك كله فإن الحاكم وهو يقوم بهذا العمل انما يزاول أمانة الحكم بكل ما لهذه الامانة من وزن ثقیل ومسئولية كبرى أمام الدين الاعظم رب العالمين .

#### ٤١٠ - كيف نفسر مسلك الفاروق رضى الله عنه ؟

أما ما حدث من الفاروق - رضوان الله عليه - فأننا نجمل له تفسيراً غير للتفسير الذى أخذ به الكثيرون . فالفاروق يدرك تمام الإدراك مهمته كحاكم ، ويعرف المبادئ الدستورية الكبرى فى الاسلام ، ولا يمكن أن يخدعه أحد . ولكنه وجد أمامه فى هذه القضية رجلاً يعرف كتاب الله تماماً ويدرك ما فيه ، فأدرك بالهامه الصادق أن استعمال اللين معه قد يدفع به الى التوبة الصادقة . . وهذا ما يبين بوضوح من العبارات الاخيرة فى ذلك الحوار : فالفاروق يسأل : هل عندك من خير ان عفوت عنك ؟ والرجل يجيب نعم والله لا أعود . . وقرار الفاروق فى النهاية : اذهب فقد عفوت عنك .

فأما المؤمنین قد ترك الرجل بلا عقاب لانه عفا عنه ، لا لانه قد اقتنع بدفعه ودفاعه . فهو كحاكم للامة كان يستطيع أن يدخل البيت عنوة ودون استئذان ، فهو اذن لم يخطئ . وهو كحاكم للامة قد عفا عن المذنب وقد تاب أو نوى التوبة : « فهل كان من حقه أن يعفو أمام هذه التوبة ؟ ان ذلك يثير أمامنا تساؤلاً يقول : ما أثر توبة الجانى فى اسقاط العقوبة ؟ ولقد أجاب الامام ابن القيم فى كتابه «اعلام الموقعين» عن هذا التساؤل فقال :

« وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره فيقال : أين فى نصوص الشارع هذا التفريق ؟ بل إن نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه ، من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق أولى . وقد

قال الله تعالى : « قل للذين كفروا ان يختبروا يغفر لهم ما سلف » . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » .

« والله تعالى جعل للحدود عقوبة لارباب الجرائم ، ورفع العقوبة عن التائب شرعا وقدر ، فليس من شرع الله ، ولا في قدره ، عقوبة تائب البتة » . وفي الصحيحين من حديث أنس بن مالك قال : كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء رجل ، فقال : يا رسول الله ، انى أصبت حدا فأقمه على . قال : ولم يسأل عنه ( رسول الله ) . فحضرت الصلاة ، فصلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة قام اليه الرجل ، فقال : يا رسول الله انى أصبت حدا فأقم فى كتاب الله . قال : أليس قد صليت معنا ؟ قال : نعم . قال ( الرسول صلى الله عليه وسلم ) : « فان الله عز وجل قد غفر لك ذنبك » .

« فهذا لما جاء تائبا من غير أن يطلب ( من غير أن يطلبه أحد ) غفر الله له ، ولم يقم عليه الحد الذى اعترف به ، وهو أحد القولين فى المسألة ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ، وهو للصواب . فان قيل : « فما عز » جاء تائبا ، والغامضية جاءت تائبة وأقام عليهما الحد ؟ قيل انهما جاءا تائبين ، ولا ريب أن الحد قد أقيم عليهما ، وبهما احتج أصحاب القول الآخر . ( ما عز هذا هو ما عز بن مالك جاء الى رسول الله وهو فى المسجد وناداه وقال له : يا رسول الله انى قد زنت فاعرض الرسول عنه ، حتى ردد على الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك أربع مرات ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : أبك جنون ؟ قال لا . فقال الرسول اذهبوا به فارجموه . فالرسول قد رده ثلاث مرات ، اعترف عنده مرة فرده ، ثم اعترف عنده ثانية فرده ، ثم جاء فاعترف عنده مرة ثالثة فرده ، فقال له أبو بكر رضى الله عنه : انك ان اعترفت الرابعة رجمك . فاعترف للمرة الرابعة فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بجمه . ولما خرجوا به وبدأوا فى جمه وأحس بالجم صرخ فى الناس ردوني الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم استمروا فى جمه حتى مات ، فلما رجعوا وأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم : « فهلا تركتموه وجئتمونى به » . وأما الغامضية فقد جاءت من تلقاء نفسها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت له : يا رسول الله انى قد زنت فطهرنى . فردها الرسول صلى الله عليه وسلم . فلما كان الغد قالت يا رسول

لم تردني ، فو الله انى لحبلى ؟ فقال لها الرسول صلى الله عليه وسلم  
اذهبي حتى تلدى . فلما ولدت أنته بالصبي في خرقة وقالت : هذا قد ولدته ،  
قال : اذهبي فارضيه حتى تطفئه ، فلما فطمته أنته بالصبي في يده كسرة  
خبز فقالت : هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام . فدفع الصبي  
الى رجل من المسلمين ثم أمر بها فرجمت ، فأقبل خالد بن الوليد ومعه  
حجر رمى به رأسها فتطاير الدم على وجه خالد فسيها « فسمع النبي  
صلى الله عليه وسلم سبه اياها فقال له : مهلا يا خالد ، فو الذى نفسى بيده  
لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس ( جامع المال من الناس بغير حق )  
لغفر له . ثم صلى عليها النبي صلى الله عليه وسلم ) .

ويستمر الامام ابن القيم فيقول :

« وسالت شيخنا عن ذلك ، فأجاب بما مضمونه : ان الحد مطهر ،  
وان التوبة مطهرة ، وهما اختارا التطهير بالحد على التطهير بمجرد التوبة ،  
وأبيا الا أن يطهرا بالحد ، فأجابهما النبي صلى الله عليه وسلم  
الى ذلك . ( والدليل على ذلك أنهما قد جاءا الى الرسول صلى الله  
عليه وسلم من تلقاء نفسيهما وأصرا على أن يقيم الرسول صلى الله عليه  
وسلم عليهما الحد ) . وأرشد الرسول صلى الله عليه وسلم الى  
اختيار التطهير بالتوبة على التطهير بالحد ، فقال في حق ما عجز :  
« هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه » ، ولو تعين الحد بعد التوبة  
لما جاز تركه .

« فالامام مخير بين أن يتركه ، كما قال لصاحب الحد الذى اعترف به :  
« اذهب فقد غفر الله لك » ، وبين أن يقيمه كما أقامه على ما عز والفاضية  
لما اختارا اقامته وأبيا الا التطهير به . فقد ردهما النبي صلى الله عليه  
وسلم مرارا وهما يابيان الا اقامته عليهما .

« وهذا المسلك وسط بين مسلك من يقول : لا تجوز اقامة الحد بعد  
التوبة البتة ، وبين مسلك من يقول : لا أثر للتوبة في إسقاطه البتة . وإذا  
تأملت السنة رأيتها لا تدل الا على هذا القول الوسط » .

هذا ما ذكره الامام ابن القيم في كتابه « اعلام الموقعين » ، وقد أورده  
فضيلة الامام الاكبر الاستاذ الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الازهر  
الاسبق في كتابه القيم « الاسلام - عقيدة وشريعة » ، أورده وهو يوافق  
عليه ويقره . فقد قال رحمه الله ( ص ٣٢٠ ) .

« لقد كتب الامام ابن القيم في كتابه « اعلام الموقعين » فصلا قيما ، بين فيه أن توبة الجاني تستط عنه العقوبة : لا فرق بين جريمة وجريمة ، نسوقه هنا لجليل نفعه وعظيم قدره . »

« هذا هو الفصل الذى رأيت نقله مما كتبه الامام ابن القيم فيما يتصل بآثر التوبة فى سقوط العقوبة ، عليك بمراجعة جميع ما كتبه فى شأن العقوبة الاسلامية . . . وستجد فيه ما يملؤك ايمانا بحكمة المشرع الاسلامى فى هذه الناحية الخطيرة » .

فاذا عفا - بعد ذلك كله - الى الفاروق رضى الله عنه نجد انه عندما ترك الرجل - بعد الحوار الذى كان بينهما - لم يفعل ذلك اقتناعا منه ببطلان الاجراءات او اعترافا منه بعدم حقه فى دخول البيت بلا استئذان ، وانما فعل ذلك لانه عفا عن الرجل ، فاختر له التطهير بالتوبة على التطهير بالحد ، على حد تعبير الامام ابن القيم .

#### ٤١١ - ولا تجسسوا . . .

يقول الحق تبارك وتعالى فى سورة الحجرات :

« يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من اللظن ان بعض الظن اثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ، اوجب احكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه ، واتقوا الله ، أن الله ثواب رحيم ، ( الحجرات - ١٢ ) . »  
وبهنا فى مجال الحريات العامة - أمر الرحمن عز وجل : « ولا تجسسوا ، »  
فهو فيما بين الفرد والفرد قائم ومطبق ، فلا استثناء فيه ، ولا صعوبة فى أمره .

ولكن ماذا بين الحاكم وفرد - أو أفراد - يتآمرون على سلامة الدولة ، أو يدبرون جريمة بشعة ، أو يقومون بتجارة المخدرات والسموم . . . هل يجوز للحاكم أن يتجسس لوقاية المجتمع منهم وانزال العقاب بهم ؟ . . .  
ان الآية الكريمة جاءت فى صورة نص عام : « يا ايها الذين آمنوا . . . »  
فهل تتجه بالخطاب الى الحاكم أيضا ، أم أنها تنظم العلاقة بين الافراد العاديين وحدهم ؟ . . .

ان الذى قيل أنفا يقال هنا . . .

فالحاكم يستطيع أن يتجسس - فى بض الاحيان - اذا وجد أن أمانة

الحكم تملى عليه ذلك . وقد اعترف له بهذا الحق اثنان من كبار الفقهاء :  
كتبنا في « الاحكام السلطانية » منذ حوالي ألف عام هجرى .

فالامام أبو الحسن الماوردى ( المتوفى سنة ٤٥٠ هجرية ) يقول في كتابه « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » ان المحتسب ( وهو من الحكام ) يستطيع أن يتجسس عن المخطورات « اذا وجبت أمارات دلت على ذلك وآثار ظهرت وكان في ذلك أنتهاك حرمة يفوت استدراكها ، مثل أن يخبره من يثق بصقه أن رجلا خلا بامرأة ليزنى بها أو برجل ليقنتله ، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس ويقدم على الكشف والبحث خذرا من فوات مالا يستدرك من أنتهاك المحارم وارتكاب المخطورات . وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوعة جاز لهم الاقدام على الكشف والبحث في ذلك » كالذى كان من شأن الغيرة بن شعبة . فقد روى انه كان تختلف اليه بالبصرة امرأة من بنى ملال يقال لها أم جميل بن محجم بن الاقثم ، وكان لها زوج من ثقيف يقال له الحجاج بن عبيد ، فبلغ ذلك أبو بكر بن مسروح وسهل بن معبد ونافع بن الحارث وزباد بن عبيد ، فرصدوه حتى اذا دخلت عليه هجموا عليها وكان من أمرهم في الشهادة عليه عند عمر رضى الله عنه ما هو مشهور فلم ينكر عليهم عمر رضى الله عنه هجومهم وإن كان حدهم للقفز عند تصور الشهادة ، .

وجاء الامام أبو يعلى الفراء ( المتوفى عام ٤٥٨ هجرية ) فردد نفس المبادئ في كتابه « الاحكام السلطانية » .

وقد عاش كلاهما منذ أكثر من ألف عام هجرى ، واعترف كلاهما للحاكم بأن يتجسس في بعض الاحيان ، فكان ذلك اعترافا منهما بأن نص الآية السابقة وإن كان في ظاهره عاما إلا أنه في الحقيقة قد خصص فاصبح لا ينصرف - في بعض أجزائه - الى العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

فاذا كان الحاكم سوف يعترف له بذلك الآن فليكن ذلك مع عديد من الضمانات التي استقر عليها الضمير الانسانى في العالم المتمددين وأولها الحصول على إذن من السلطة القضائية ، على أن توجد من الاسباب القوية ما يحتمه ، فيتم الامر كله في الحدود التى يرسمها القانون وبالضمانات التى يضعها القانون . والقانون كما قلنا يوضع في الدولة الاسلامية والحكم

الاسلامى بأسلوب واحد : هو أسلوب الشورى ، والدستور نفسه - أبو القوانين - انما يوضع هو أيضا عن طريق الشورى ، فيكون الامر للشعب أولا وأخيرا .

ولقد كان خامس الخلفاء الراشدين - عمر بن عبد العزيز - يقول :  
« تحدث للناس قضية بقدر ما يحثون من فجور » ، ولقد زاد فجور الناس كثيرا منذ ذلك الحين حتى الان . ومع ذلك فان الشريعة الفراء قادرة على علاج ذلك كله ، تستطيع أن تقضى لاي انحراف وتحمي المجتمع من كل انحراف ، تقدم للحاكم ما يحتاجه من سلطات يواجه بها مسؤولياته ، وتلقى عليه من التبعات ما يجطله بعيدا عن الشطط في ممارسته لسلطاته . فلاهى ترتضى له أن يكون عاجزا ، ولاهى تقبل منه أن يكون - فى ظلها - مستبدا .  
انه دائما « القوى الامين » الذى تريده شريعة الرحمن . .

#### ٤١٢ - رابعا : ان حرية التملك يمكن أن تقيد لصالح المجتمع :

ان حرية التملك ، وهى أبرز الحريات الاقتصادية يمكن - فى الاسلام - أن تقيد لصالح المجتمع .

ولذلك فقد كان الربا ممنوعا ، وكان الميسر ممنوعا ، وكان الغش ممنوعا ، وكان الاحتكار ممنوعا ، وكان سوء استعمال حق الملكية ممنوعا .

فالربا يحرمه الاسلام مهما كان قدره صغيرا أم كبيرا . فالحق تبارك وتعالى يقول :

« واحل الله البيع وحرم الربا » . ويقول الرسول الكريم صلوات الله عليه : « اجتنبوا السبع الموبقات » قالوا يا رسول الله وما هن ؟ . قال .  
الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات ، (١)

وروى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه : لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربا ، ومؤكله ، وكاتبه ، وشاهديه ، وقال : هم سواء (٢) .

---

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائى .

(٢) رواه مسلم وسواء .



واليسر يحرمه الاسلام أيضا ، فهو لا يقبل أن يجيء التملك عن طريقه ، ولا يقبل أن يكون انفاق المال فيه . فهو ضياع وضلال . وقد حرمه الله في محكم آياته فقال : « يا أيها الذين آمنوا أنما الخمر والميسر والاتصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » . انما يريد للشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » ( المائدة ٩٠ ، ٩١ ) . والغش في كل صورة يحرمه الاسلام أيضا ، وقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في ذلك : « من غشنا فليس منا » (١) . مبدأ عام ينطبق على كل صور الغش . ولعنا ندرك مدى كراهية الاسلام للغش ونحن نقرا ما روى عن أبي هريرة رضى الله عنه - وهو من أكثر صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم قربا منه وملازمة له - فقد رأى وهو يمر في بعض أنحاء المدينة رجلا يحمل لبنا يبيعه ، فنظر إليه أبو هريرة فاذا هو قد خلطه بالماء . فقال له أبو هريرة « كيف بك اذا قيل لك يوم القيامة خلص الماء من اللبن ، !! » (٢)

والاحتكار أيضا يحرمه الاسلام لما فيه من اضرار بمصلحة المجتمع . فاحتكر يشتري الطعام وغيره من السلع ويحبسه عنده حتى يكون هو البائع الوحيد ، أو البائع الذى يملك الجزء الأكبر من السلعة ، فيرفع من ثمنها الى الحد الذى يريد ، وهو لا يقنع الا بأكبر سعر وأكبر قدر ممكن من الربح ، مما يضر بمصلحة المجتمع ويثقل كاهل الفرد .

وكان طبيعيا أن يكره الاسلام الاحتكار ويحرمه . فقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في ذلك : « من احتكر طعاما فهو خاطىء » (أى مذبذب) (٣) وفي رواية أخرى : « لا يحتكر الا خاطىء » (٤) .

وروى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برىء من الله ، وبرىء

---

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، وابن ماجه ، والترمذى ، وأبو داود ، وأحمد ، والليزار ، والطبرانى .

(٢) رواه البيهقى ، والاصبهانى .

(٣) رواه مسلم ، وأبو داود .

(٤) رواه الترمذى ، وابن ماجه .

• الله منه ، (١) •

وسوء استعمال حق الملكية لا يقره الاسلام أيضا • فالمالك يستطيع أن يستعمل ملكه فيما يريد ، ولكنه لا يستطيع أن يشطط في ذلك • ولقد روى الامام مالك - رضى الله عنه - في الموطأ واقعة شديدة الدلالة في هذا المجال • فقد روى أن رجلا أسمه الضحاك بن خليفة ساق خليجا من الماء ( مجرى صغيرا من الماء ) وأراد أن يصل به الى أرضه ، ولكنه وجد أنه يجب أن يمر به أولا في أرض محمد بن مسلمة ، فأبى محمد أن يسمح له بذلك • فقال له الضحاك متسائلا : لم تمنعني وهو لك منفعة تشرب منه أولا وآخرا ولا يضرك ؟ • • ولكن محمدا أصر على الرفض • فما كان من الضحاك الا أن رفع الامر كله للفاروق رضى الله عنه • فاستدعى محمد بن مسلمة وطلب منه أن يسمح للضحاك بذلك ، فأصر محمد مرة أخرى على رأيه • فقال له عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع ، تسقى أولا وآخرا وهو لا يضرك ؟ وأمام اصرار محمد بن مسلمة على موقفه أصدر عمر بن الخطاب رضى الله عنه قراره فقال له : « والله ليمرن به ولو على بطنك » ، وأمر بأن يمر الخليج في أرضه رغما عنه •

لقد حدث هذا في الظروف العادية ، فإذا طرأت على المجتمع الاسلامي ظروف استثنائية فالقيود على حق الملكية يمكن أن تصبح أكثر شدة وقسوة • ولقد حدث ذلك فعلا في عام الرمادة - عام المجاعة - في خلافة الفاروق ، وكان هو القدوة المثلى في التضحية وانكار الذات والاحساس بآلام الناس • وقال بعد أن انتهى عام المجاعة قولته الشهيرة : « لو أصاب الناس سنة ( أى جذب ) لادخلت على أهل كل بيت مثلهم فإن الناس لا يهلكون على أنصاف بطونهم » • فكانه في الظروف الاستثنائية سوف يصادر نصف ما لدى كل أسرة من القوت لصالح أسرة أخرى لا تجد القوت على الإطلاق •

ولا أعتقد أن مذهباً سياسياً حديثاً أو قديماً قد حارب استقلال الإنسان للإنسان كما فعل الإسلام ، هذا الدين القيم .. في كل ما جاء به .

### ٤١٣ - الدفاع عن الحرية واجب مقص في الإسلام :

نحن قوم أعزنا الله بالإسلام ، فلا نعطي الذنية في ديننا أو دنيانا ، ولا نقبل الذل مختارين أبداً . فالإسلام يكره الذلة والعبودية ، فهو دين الحق والحرية ، دين العزة والكرامة الانمية ، ومن هنا فإنه يجعل من الدفاع عن الحرية واجباً مقدساً كالجهاد في سبيل الله .

ولقد وضع الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم البدء العام في ذلك وهو يقول :

« لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه » (١) .

وفي حديث آخر : « من أعطى الذلة من نفسه طائعا غير مكره فليس منا » (٢) .

وتوالت أحاديثه صلى الله عليه وسلم تفصل هذا المبدأ وتبسط آثاره وفتاياه . ومن ذلك ما روى عن سعيد بن زيد قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من قتل دون ما له فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد ، (٣) .

دمه « وعرضه ، وماله ، ودينه ، هنا نرى الحريات العامة كلها بلا استثناء ، يدافع عنها المسلم بكل قوته ، فإن دفع حياته ثمناً لحرية نال جزاء الشهيد ، وأنه الجنة ..

فالذى يقتل دون دينه هو المجاهد في سبيل الله ، والمدافع عن دين الله . ومثله تماماً الذى يقتل دفاعاً عن نفسه أو عرضه أو ماله . أنهم جميعاً شهداء عند الله في جنة الفردوس .

---

(١) أخرجه القضاعى في مسند الشهاب .

(٢) رواه الطبرانى .

(٣) رواه أبو داود ، والنسائى ، والترمذى ، وابن ماجه .

ولقد روى عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، أرايت ان جاء رجسلى يريده أخذ مالى ؟ قال : فلا تعطه مالك . قال : أرايت ان قاتلتنى ؟ قال : قاتله . أرايت ان قاتلتنى ؟ قال : فأنت شهيد . قال : أرايت ان قتلته ؟ قال : هو فى النار (١) .

وروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من قتل دون ماله فهو شهيد (٢) .  
وعن سويد بن مقرن رضى الله عنه أن أنبى عليه السلام قال : من قتل دون مظلّمته فهو شهيد (٣) .

ولا ينتظر المسلم فى دفاعه عن الحرية أن ينقض الظلم عليه يمزق حرّيته حتى يجاهد ويقاوم ، بل ان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قد أمره أن يأخذ هو زمام المبادرة فينقض على الظلم قبل أن ينزل أنظلم بساحته . فلقد روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه : يا أيها الناس انكم تقرّاون هذه الآية وتضعونها فى غير مواضعها « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » . وانما سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » (٤) . وروى عن جرير بن عبد الله رضى الله عنه : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ما من رجل يكون فى قوم يعمل فيهم بالمعاصى يقدرّون على أن يغيروا عليه ، ولا يغيرون الا أصابهم الله منه بعقاب قبل أن يموتوا » (٥) .

وهذه الاحاديث العديدة التى تروى عن معلم الانسانية الاعظم صلوات الله وسلامه عليه تبين لنا - فى قوة ووضوح - عن مقدار العزة الانسانية

---

(١) رواه مسلم ، والنفائى .

(٢) رواه البخارى ولترمذى .

(٣) رواه النفائى .

(٤) رواه أبو داود ، ولترمذى ، وابن ماجه ، والنفائى « وابن حبان .

(٥) رواه أبو داود ، وابن ماجه ، وابن حبان ، والاصبهائى .

في الاسلام ، وشدة احترامه لحرية الفرد وكرامته • فهو لا يريد لابنائهِ  
أن يعطوا الذنية في دينهم ، أو يعطوا الذنية في دنياهم • انه يريدهم أعزاء :  
أعزاء بالدين في الدنيا ••

نعم •• أعزاء في دينهم بالجهاد ، أعزاء - بدينهم - في دنياهم •• انه  
يجعل للحرية قيمة دينية كبرى فيدعوهم الى التمسك بها ، والقتال  
من أجلها والاستشهاد في سبيلها •

وسوف يكون لذلك كله أثره العميق في نظام الحكم ••

وهكذا نرى أن الاسلام - شريعة الله الخالدة - قد طلب من الحاكم  
أن يقيم العدل ويحمي الحرية • فاذا فعل الحاكم ذلك فانه لن يحس بضيق  
أو حرج •• فقد حرصت للشريعة السمة على أن تقدم له من السلطات ما يمكنه  
من الوفاء بمسئولية الحكم دون عناء أو مشقة •

فإن أطاع شريعة ربه واستجاب لما في كتاب الله من عظات ••• فانه يصبح  
أكثر قوة إذ يرى نظام الحكم عنده ينعم بالمصل الوافي من الثورات ••



محتويات

الكتاب





# الفهرس

رقم الصفحة

الموضوع

## النظرية العامة للدولة

تقديم وتمهيد ... .. ٥

### القسم الأول

#### النظرية العامة للدولة

١٣ ... .. في الديمقراطية الغربية

١٥ ... .. الباب الأول : الدولة والسلطة السياسية

١٥ ... .. الفصل الأول : العناصر المكونة للدولة - نظرة عامة

٢٢ ... .. المبحث الأول : الشعب

٢٦ ... .. المبحث الثاني : الاتليم

٢٨ ... .. المبحث الثالث : سلطة سياسية ذات سيادة

٣٤ ... .. المبحث الرابع : هدف للدولة - تحقيق الخير العام

٤٠ ... .. المبحث الخامس : الدولة ليست ضرورة مؤقتة

٤٠ ... .. الفصل الثاني : تنبوع الدول

٤١ ... .. المبحث الأول : الاتحادات الملكية

٤٢ ... .. المبحث الثاني : لشكل الفيدرالى أو التعاوى

٤٥ ... .. المبحث الثالث : الكومنولث البريطانى

٤٦ ... .. الباب الثاني : الديمقراطية الغربية وقضية الحرية

الفصل الأول : الأصول الايديولوجية لقضية الحرية ونشأة

٤٧ ... .. المذهب الحر

٤٨ ... .. المبحث الأول : المذهب الحر

٥٤ ... .. المبحث الثاني : فكرة القانون الطبيعى

٥٩ ... .. المبحث الثالث : العقد الاجتماعى عند لوك

٦٧ ... .. المبحث الرابع : العقد الاجتماعى عند روسو

٧٥ ... .. المبحث الخامس : مونتسكيو والفصل بين السلطات

٧٦ ... .. ١ - سلطة الشعب وحرية الشعب

٧٨ ... .. ٢ - الفصل بين السلطات

المبحث السادس : الاطار العام للحرية فى الثورتين

٨٣ ... .. الامريكية والفرنسية

**الفصل الثاني : تطور المذهب الحر ... .. ٩٦**

المذهب الحر يدعم في البداية من النظام للرسمالي  
ص ٩٧ - الرأسمالية الصناعية ص ٩٨ -  
السمات العامة للرأسمالية الصناعية ص ٩٩ -  
ما الذي أنتجته الرأسمالية الصناعية في ظل  
هذه المبادئ ص ٩٩ - مرحلة الرأسمالية  
الاحتكارية ص ١٠١ - تطور المذهب الحر -  
الحرية السياسية والحرية المدنية ص ١٠٣ -  
الحرية ليس على قدم المساواة ص ١٠٥ -  
حرية سياسية فحسب أم سياسية واجتماعية  
معا ص ١٠٦ - متى أصبحت دولة المذهب الحر  
لأول مرة بهذا الوضع ص ١٠٩ - الديمقراطية  
السياسية والديمقراطية الاجتماعية ص ١١٠ -  
كيف تتحقق الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية  
ص ١١٣ .

**الفصل الثالث : جوهر الحرية في الديمقراطية الغربية ... .. ١١٧**

الحريات العامة التقليدية ص ١١٧ - الحقوق  
الاجتماعية في دولة المذهب الحر ص ١٢٠ -  
الحريات السياسية ص ١٢٣ - السمات العامة  
للمدقراطية الغربية في مجال للحريات السياسية  
ص ١٢٤ - جوهر الحرية في الديمقراطية  
الغربية - التصوير القانوني للحرية ص ١٢٥ .

**الفصل الرابع : سلطة الشعب ... .. ١٢٨**

المذاهب الديمقراطية ص ١٢ - المذاهب  
الديمقراطية ص ١٣١ .

**الباب الثالث : الدستور في الديمقراطية الغربية ... .. ١٣٤**

**الفصل الأول : الدستور تنظيم للسلطة وتنظيم للحرية ... .. ١٣٤**

المعنى المادي والشكلي للدستور ص ١٣٤ - هل  
الدستور تنظيم للسلطة أم تنظيم للحرية  
ص ١٣٥ - هل يوجد الدستور في الدول الناقصة  
السيادة ص ١٣٦ -

**الفصل الثاني : الدستور في النشأة والتعديل واللغاء** ... ١٣٧

**المبحث الأول : الدستور من حيث النشأة** ... ١٣٧

الدستور العرفي والدستور المكتوب ص ١٣٧  
أساليب نشأة الدساتير ص ١٣٩ -  
الأساليب ذات الصيغة الملكية ص ١٣٩ -  
الأساليب الديمقراطية في وضع الدستور  
ص ١٤٠ .

**المبحث الثاني : الدستور من حيث التعديل واللغاء** ... ١٤٤

السلطة التأسيسية الأصلية والسلطة  
التأسيسية المنشأة ص ١٤٥ - متى تتدخل  
السلطة التأسيسية الأصلية ص ١٤٦ -  
الشعب صاحب السلطة التأسيسية الأصلية  
ص ١٤٦ - مدى حرية السلطة التأسيسية  
الأصلية ص ١٤٧ - السلطة التأسيسية  
المنشأة ص ١٤٧ - هل يمكن إعمالها  
والإلتجاء إلى السلطة التأسيسية الأصلية  
ص ١٤٨ - من الذي يزاول السلطة  
التأسيسية المنشأة ص ١٤٩ - مدى  
حرية السلطة المنشأة في تعديل الدستور  
ص ١٥١ - قيمة النصوص التي تحرم  
تعديل بعض أحكام الدستور ص ١٥٢ -  
كيف يلغى الدستور ص ١٥٤ - الثورة  
والانقلاب ص ١٥٤ - الطرق العادية  
ص ١٥٤ .

**الفصل الثالث : في مبدأ سمو الدستور** ... ١٥٥

**الباب الرابع : أشكال مزاولة السلطة السياسية** ١٥٧

**الفصل الأول : طرق اختيار الحكام** ... ١٥٧

**المبحث الأول : الطرق الاوتوقراطية** ... ١٥٩

**المبحث الثاني : الطرق الديمقراطية** ... ١٦٢

الانتخاب حق ام وظيفه ص ١٦٣ -  
الاقتراع العام والاقتراع المقيد ص ١٦٤ -  
مزليا الاقتراع العام ص ١٦٥ - الانتخاب  
المباشر والانتخاب غير المباشر ص ١٦٦ -  
الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة

ص ١٦٧ - نظام الاغلبية  
 - الاغلبية المطلقة لها صورتان ص ١٦٩ -  
 ونظام التمثيل النسبي ص ١٦٨  
 نظام التمثيل النسبي ص ١٦٩ - التوزيع  
 الاولى للمقاعد ص ١٧٠ - طريقة المتوسط  
 الانتخابي ص ١٧٠ - طريقة المتوسط  
 القومي ص ١٧١ - طريقة العدد الموحد او  
 الرقم الموحد ص ١٧١ - كيف ندخل في  
 الاعتبار الاصوات المتبقية بعد التوزيع  
 الاولى للمقاعد ص ١٧١ - على المستوى  
 المحلي ص ١٧٢ - التوزيع الاولى للمقاعد  
 ص ١٧٣ - توزيع المقاعد المتبقية طبقا  
 لنظام الباقي الاكبر ص ١٧٣ - توزيع  
 المقاعد المتبقية طبقا لنظام المتوسط الاكبر  
 ص ١٧٤ - طريقة المتوسط الاكبر في نظام  
 هونت ص ١٧٥ - توزيع المقاعد المتبقية  
 على مستوى الدولة كلها ص ١٧٧ - التمثيل  
 النسبي الكامل لا يخلو من العيوب  
 ص ١٧٨ - نظام التمثيل النسبي في  
 جمهورية المانيا الاتحادية ص ١٧٩ - الحد  
 من آثار التمثيل النسبي في المانيا الغربية  
 ص ١٨١ - نظام التمثيل النسبي في  
 اسرائيل ص ١٨٣ - النظم الانتخابية في  
 الانظمة السياسية ص ١٨٥ - أثر النظم  
 الانتخابية في الحياة السياسية ص ١٨٦  
 - أثر النظم الانتخابية في كيان الاحزاب  
 السياسية ص ١٨٦ - أثر النظم الانتخابية  
 في التمثيل البرلماني ص ١٨٨ - نظرة عامة  
 على ذلك كله ص ١٩١

المبحث الثاني : الطرق المختلطة ... ..	١٩٣
الفصل الثاني : الشعب صاحب السيادة كيف يزاول سيادته ... ..	١٩٣
المبحث الأول : الحكومة الديمقراطية المباشرة ... ..	١٩٣
المبحث الثاني : للحكومة النيابية ... ..	١٩٧
المبحث الثالث : الحكومة الديمقراطية شبه المباشرة ... ..	١٩٩



— لنقض الدولة ص ٢٤٨ — ولكن متى يتم الانتقال  
آلى المرحلة الثانية ص ٢٤٩ — وما وضع القانون  
في المرحلة الثانية ص ٢٥٠ — نقد وتحليل : لاقسام  
للحرية مع لندام السلطة ص ٢٥٠ — تغير الظروف  
الاقتصادية لا يكفى ليتحول الانسان الى ملك ص ٢٥١  
— تقسيم العمل لا يعد انتهاكا للحرية ص ٢٥٤ —

### الباب الثالث : التفسير الاقتصادى للتاريخ ... ٢٥٧

كيف عبر ماركس عن نظركه فى التفسير الاقتصادى  
للتاريخ ص ٢٥٧ — نقد وتحليل ص ٢٦٠ — أولا :  
ان التطور فى التاريخ لا يصنعه سبب واحد ص ٢٦١  
— هناك العوامل الطبيعية والفسولوجية والنفسية  
ص ٢٦٢ — هناك أحداث لا يفسرها تطور قوى الانتاج  
ص ٢٦٤ — ثانيا : العتمية الماركسية تتجاهل طبيعة  
الانسان ص ٢٦٦ — الحاجة الاقتصادية ليست الحاجة  
الوحيدة ص ٢٦٧ — الرجال العظماء يلعبون دورا هاما  
ص ٢٦٩ — ان الصفحة قد تلعب دورا فى التاريخ ص ٢٧٢  
— ثالثا : الدين والفكر والطاقات الروحية للشعوب  
تساهم فى صنع التطور ص ٢٧٣ — ان ماركس قد  
تجاهل دور الدين ص ٢٧٣ — ان ماركس قد تجاهل  
ايضا دور الفكر ص ٢٧٤ — ان ماركس قد تجاهل  
الطاقات الروحية للشعوب — ص ٢٧٦ •

### الباب الرابع : الدين والاسرة فى ظل التفسير الاقتصادى

#### للتاريخ ... ٢٧٨

رأى الماركسية فى الدين ص ٢٧٨ — تطبيق الفلسفة  
المادية فى مجال الاسرة ص ٢٧٩ — نقد وتحليل  
ص ٢٨١ •

### الباب الخامس : وضع الحريات فى الدستور

#### السوفيتى ... ٢٨٤

مواد الحريات العامة فى الدستور السوفيتى ص ٢٨٤  
— الحريات ذات مضمون فعلى ص ٢٨٧ — الحريات

رقم الصفحة

الموضوع

- للتقليدية والحقوق الاجتماعية الجديدة ص ٢٨٨
- الواجبات العامة في الدستور السوفيتي ص ٢٨٨
- هذه الحريات ذات قيمة نسبية ص ٢٨٩ - الحرية
- الحقيقية لا تكون الا في مرحلة الشيوعية ص ٢٩٠ -
- الحريات العامة في لتطبيق العملي ص ٢٩١ .

## الباب السادس : الدستور وسيادة القانون في النظرية العامة للدولة في الديمقراطية

٢٩٣ ... ... ... الماركسية

- الماركسية تجرد الدستور والقانون من وضعهما كضمان
- للأفراد من عسف أجهزة الدولة ص ٢٩٣ - النصوص
- القانونية في الدستور والقانون لا تعد ضمانا يحمي
- الحرية ص ٢٩٥ - نقد وتحليل : مبدأ الفصل بين
- السلطات يؤكد الحرية ويدعمها ص ٢٩٦ - مبدأ
- الشرعية أو مبدأ سيادة القانون لا وجود له أصلا
- ص ٢٩٧ - القانون وسيلة في دكتاتورية البروليتاريا
- ص ٢٩٩ .

## الباب السابع : جوهر الحرية في الديمقراطية

٣٠١ ... ... ... الغربية

- المذهب الماركسي يصور الحرية تصويرا اقتصاديا
- ص ٣٠١ - حريات المذهب الحر شكلية وتسانفه
- ص ٣٠١ - التصوير الاقتصادي للسلطة والحرية
- يمثل نصف الحقيقة ص ٣٠٣ .

### القسم الثالث

## النظرية العامة للدولة

٣٠٥ ... ... ... في الاسلام

## الباب الاول : الشورى أساس الحكم في الدولة

٣٠٨ ... ... ... الاسلامية

- ان السيادة في الدولة الاسلامية ص ٣٠٨ - هناك من
- يرى ان السيادة في الدولة الاسلامية لله سبحانه وتعالى
- ص ٣٠٩ - ونحن لا نوافق على ذلك مطلقا ص ٣١٠
- ان السيادة في الدولة الاسلامية هي للشعب، والشعب
- وحده ص ٣١٢ .

### الفصل الاول : الاسلام يقيم المبدأ الديمقراطي في مجال الحكم ... ٣١٢

وضع الشورى في الفكر السياسي الحديث  
ص ٣١٢ - ما وضعها في الاسلام ص ٣١٣ -  
هي دعامة اساسية في نظام الحكم ومبدأ من  
مبادئ فن الحكم ص ٣١٤ - ان الاسلام قد اقام  
المبدأ الديمقراطي في مجال الحكم ص ٣١٥ - اساس  
الديمقراطية السياسية في الاسلام نجده في الآية  
الكريمة التي وردت في سورة الشورى ص ٣١٦ -  
ولكن الاسلام لم يحدد اسلوبا معيناً للشورى ص ٣١٧  
مبدأ الشورى يحتم ان يكون الحكم للكثر لا للقلّة  
ص ٣١٨ - رأى يحاول أن يضيق من نطاق الشورى  
ص ٣١٩ - رأينا في ذلك ص ٣٢٠ - ما هي الامور  
التي تعرض على الشورى الامور الدينية وحدها  
أم الدينية والدنيوية ص ٣٢٣ - الشورى في  
الاسلام اصل عام لكل شئون المسلمين وليس  
مقصورا على مجال دون آخر ص ٣٢٤ - هل  
يعد الالتجاء الى الشورى اجباريا بالنسبة للحاكم  
ص ٣٢٥ - الرأي الصحيح الذي يكشف عن جوهر  
الاسلام ص ٣٢٦ .

### الفصل الثاني : الشورى كمبدأ من مبادئ فن الحكم في الاسلام ... ٣٢٧

نرى هنا الشورى تعمل في مجال آخر : في فن الحكم  
في الاسلام ص ٣٢٧ - لقد كان رسول الله صلى  
الله عليه وسلم يستشير ص ٣٣٢ - لقد كان  
أبو بكر رضى الله عنه يستشير ص ٣٣٤ -  
وجاء الفاروق فكان من أكثر الناس ايمانا بأهمية  
الشورى ص ٣٣٧ - ولم يكن يهدف من وراء  
شوراه أن ينال اعجابا على غير اساس أو ثناء  
بغير حق ص ٣٤١ - وكان الامام على بن أبى طالب  
من أشد الناس ايمانا بأهمية الشورى  
ص ٣٤٣ - ما هي الامور التي يجب على الحاكم ان  
يستشير فيها ص ٣٤٣ - الحاكم في زماننا  
يجب ان يستشير في كل ما يدخل في اختصاصه  
من الامور ص ٣٤٥ - هل يجب عليه ان يستشير ؟



ص ٣٤٦ - الفارق الاساسى بين الشورى كأساس  
من أسس الحكم والشورى كمبدأ من مبادئ فن  
الحكم ص ٣٤٧ - كيف نحدد مجالات الحكم التي  
تكون للشورى فيها ملزمة للحاكم ، ومجالات الحكم  
التي يملك فيها سلطة إصدار القرار وحده -  
ص ٣٤٨ •

## الباب الثانى : سيادة القانون فى الاسلام - الاسلام

٣٤٩ ... .. صالح لكل زمان ومكان

ليس الاسلام ديناً فحسب ، انه دين ودولة ص ٣٤٩  
- ماذا يعنى مبدأ سيادة القانون فى فقه القانون العام  
فى الوقت الحاضر ص ٣٥٠ - الدولة الاسلامية تعرف  
مبدأ سيادة القانون فى شقيه ص ٣٥٢ - الحلال  
والحرام فى الاسلام ص ٣٥٣ - المصادر التشريعية  
للاحكام متعددة ص ٣٥٣ - سوف نعرض لها لنرى  
ان الشريعة الاسلامية تعرف مبدأ سيادة القانون ،  
وان الاسلام صالح لكل زمان ومكان ص ٣٥٣ - المصادر  
التشريعية الأولى اربعة : القرآن ، فالسنة ، فالاجماع ،  
فالقياس ص ٣٥٤ - ولنبدأ بكتاب الله الكريم ص ٣٥٥  
- وفأتى بعد ذلك الى السنة ص ٣٥٩ - دور السنة  
فى تشريع الاحكام الشرعية ص ٣٦١ - السنة  
لا يستطيع حاكم أو محكوم ان يتجاهلها بدعى  
ان القرآن فيه الكفاية ص ٣٦١ - كيف تكون احكام  
السنة صالحة لكل زمان ومكان ص ٣٦٣ - الفارق  
والآية الكريمة الخاصة بالمؤلفة قلوبهم ص ٣٦٦ -  
الاجماع - ص ٣٦٧ - القوة الملزمة للاجماع  
ص ٣٦٨ - القياس ص ٣٦٩ - الاستحسان ص ٣٧١  
- المصالح المرسلة ، المصدر التشريعى السادس  
من أكثر المصادر قدرة على مواجهة ما يجد من  
حاجات الناس ومصالحهم على اختلاف الأزمنة  
والامكنة ص ٣٧٣ - كل مصلحة حقيقية للناس  
يمكن للسلطة التشريعية أن تواجهها بتنظيم تشريعى  
بما يتفق مع مصلحة المجتمع نفسه ص ٣٧٩ -

رقم الصفحة

الموضوع

العرف ص ٣٧٩ - شرع من قبلنا ص ٣٨٢ - قول  
الصحابي ص ٣٨٣ - الاستصحاب ص ٣٨٤ - هنا  
نصل الى مبدأ سمح من مبادئ للشريعة الفراء : أن  
الأصل في الاشياء الإباحة ص ٣٨٥ - وإن المتهم برئ  
حتى تثبت ادانته ص ٣٨٦ .

### الباب الثالث : الدستور وتنظيم السلطات العامة

#### ٣٨٨ ... .. في الدولة

الدستور ضرورة لاغنى عنها في الدولة الاسلامية  
ص ٣٨٨ - قيد أساسى يرد على الدستور : احترامه  
لكل أحكام الشريعة الاسلامية ص ٣٨٩ - من الذى  
يتولى السلطة التشريعية في الاسلام ص ٣٩٠ - رأى  
يقول يتولاها المجتهدون وأهل للفتيا ص ٣٩١ -  
ونحن لا نوافق على ذلك . ويجب أن نحدد معنى  
التشريع أولا ص ٣٩٣ - الفارق بين التشريع والفتيا  
ص ٣٩٤ - رأى السابق يخلط بين التشريع والفتيا  
خطا واضحا ص ٣٩٦ - كيف يوضح الدستور  
ص ٣٩٧ - في تنظيم السلطات العامة الاسلام صالح  
لكل زمان ومكان ص ٣٩٨ .

### الباب الرابع : المبادئ الدستورية الكبرى في

#### ٣٩٩ ... .. الاسلام

#### ٤٠١ ... .. الفصل الاول : العدل

العدل في كتاب الله ص ٤٠١ - العداوة لا تجيز  
ترك العدل والمودة لا تجيز ذلك أيضا  
ص ٤٠٤ - العدل في سنة رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ص ٤٠٦ - العدل في الاسلام يصبح  
اسلوبا عاما يشمل القضاء والحكم معا ص ٤٠٩  
- ليس للحكام وحدهم هم المخاطبون بالآية  
الكريمة ، فهي تخاطب المحكومين أيضا عندما  
يدعون بحكم الدستور الى اصدار قرار في موضوع  
معين ص ٤١٠ - العدل يجب أن يكون مع العدو  
والصديق على السواء ص ٤١٠ - أن العدل هنا  
هو العدل الاسلامى وليس العدل الذى يتصوره  
كل حاكم كما يريد ص ٤١٣ .

رقم الصفحة

الموضوع

**الفصل الثاني : المساواة** ... .. ٤١٤

العدل في الاسلام تأكيد لوضع آخر هو المساواة  
أمام القانون ص ٤١٤ - المساواة بين الناس في  
القرآن والسنة ص ٤١٥ - ان المساواة أمام القانون  
يجب ان تكون مساواة فعلية لا نظرية ص ٤١٩  
- المساواة أمام القانون عند عمر بن الخطاب  
ص ٤٢٠ - المساواة أمام القانون : بين الحاكم  
والمحكوم ص ٤٢٤ .

**الفصل الثالث : الحرية** ... .. ٤٢٥

الحرية في الاسلام أصل عام يمتد الى كل  
مجالات الحياة ص ٤٢٥ - ما من مجال تدعو  
الحاجة الى الحرية فيه ألا ويستطيع المسلم ان  
يمارس الحرية فيه . حدود ذلك ما ورد في كتاب  
الله وسنة رسوله من زواج ونواهي ص ٤٢٧ -  
ان الحرية تزاوِل في حدود العقيدة الاسلامية  
ص ٤٢٩ - الحرية في الاسلام هي الحرية المنظمة  
ص ٤٣٠ - في هذا المجال ايضا الاسلام صالح  
لكل زمان ومكان ص ٤٣٢ - الآية الكريمة  
لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم هل تخاطب الحكام  
والافراد العاديين ام تقتصر على الافراد العاديين  
وحدهم ص ٤٣٣ - النص العام يمكن ان يخصص  
فينصرف الى بعض الناس فقط اذا قام دليل  
على ذلك ص ٤٣٥ - الآية السابقة لا تنظم علاقة  
الحاكم بالمحكوم ص ٤٣٦ - للضرورة تقدر  
بقدرها ص ٤٣٦ - كيف نفسر مصلك الفاروق  
رضي الله عنه ص ٤٣٧ - الآية الكريمة  
ولا تجسسوا هي ايضا لا تخاطب للحكام  
ص ٤٤٠ - ان حرية التملك يمكن ان تقيد لصالح  
المجتمع ص ٤٤٢ - ألدفاع عن الحرية واجب  
مقدس في الاسلام ص ٤٤٥ .



شركة إيجيرافيت  
للطباعة

شارع خالد بن الوليد - عرب الجسر  
أمام فندق السلام - القاهرة

---

رقم الإيداع : ٨٥/١٥٩٢

الترقيم الدولي : ٤ - ١٧٢ - ١٠٣ - ٩٧٧







Bibliotheca Alexandrina



0506489